

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

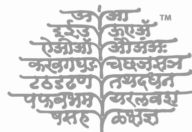
वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष १९ वे] एप्रिल १९६६ [अंक ७

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.





प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष एकोणिसावे | अंक सातवा

नवभारत

एप्रिल १९६६

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, ' नवभारत ' मासिक,
' गणेश भुवन ' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा–मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, ' नवभारत ' मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २
फोन नं. ३५४८५४

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

(१)	धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३	किंमत
	साधी बांधणी	८०·००
	कापडी बांधणी	१०४·००
(२)	धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४	
	साधी बांधणी	१५०·००
	कापडी बांधणी	१८२·००
(३)	धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला	४५·००
	कापडी बांधणी	५३·००
(४)	मीमांसादर्शन	३०·००
(५)	मीमांसाकोश ... भाग १ ते ६	२३०·००
(६)	कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश	६·००
(७)	बौद्धागमार्थसंग्रहः	२०·००
(८)	हिंदुधर्माची समीक्षा (लक्ष्मणशास्त्री जोशी) ...	५·००
(९)	वैदिक संस्कृतीचा विकास	६·००
(१०)	नवमानवतावाद	२·५०
(११)	मानवाचा आदर्श	३·००
(१२)	चार्वाक– इतिहास आणि तत्त्वज्ञान	
	(प्रा. सदाशिव आठवले) ...	३.००
(१३)	गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...	२·५०
(१४)	महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना	
	(श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२·००

श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी

स्वातंत्र्यवीर सावरकर



स्वातंत्र्यवीर

गेल्या २६ फेब्रुवारी १९६६ रोजी दुपारी ११ वाजून १० मिनिटांनी मुंबई येथे स्वतःच्या निवासात वयाच्या ८३ व्या वर्षी शांत प्रायोपवेशन करून इहलोकची जीवनयात्रा स्वातंत्र्यवीर वि. दा. सावरकर यांनी संपविली. सशस्त्र राष्ट्रीय क्रांती व निधर्मी हिंदु राष्ट्रवाद या दोन कल्पनांमध्ये त्यांच्या जीवनाचा समग्र अर्थ व्यक्त होतो. भारताच्या ब्रिटिशविरोधी स्वातंत्र्यविषयक आंदोलनातील सशस्त्र क्रांतीच्या प्रयत्नांच्या पर्वाचा मुख्य प्रणेता म्हणून स्वातंत्र्यवीर सावरकर यांचे नाव भारतीय इतिहासात कायम नोंदले गेले आहे. देशभक्तीच्या दाहक तेजाने भरलेल्या प्रतिभेने निर्माण केलेले त्यांचे साहित्य ही सशस्त्र क्रांतीची प्रेरक शक्ती होती. वीररसपूर्ण गद्य महाकाव्यच त्यांनी मराठीत रचले. त्यांच्या राजकीय जीवनाची मूलभूत प्रेरणा भारताच्या भूतकाळाच्या अस्मितेतून निर्माण झाली होती. आधुनिक वैज्ञानिक जगाच्या बुद्धिवादाचा प्रभाव त्या अस्मितेवर पडल्यामुळे भूतकाळातील परलोकवादी श्रद्धा मात्र नष्ट झाली होती. अतातुर्क केमालपाशासारखे ऐहिक राष्ट्रवादाचे जे अनेक प्रणेते या २० व्या शतकात चमकून गेले त्यांच्यामध्ये सावरकरांची गणना करता येते. इटालियन देशभक्त जोसेफ मॅझिनी याचा आध्यात्मिक राष्ट्रवाद (Mystic Nationalism) त्यांनी स्वीकारला होता. व्यक्तिस्वातंत्र्य नव्हे तर राष्ट्रीय स्वातंत्र्य हे अमरमूल्य होय, अशी गूढवादी श्रद्धा हा या राष्ट्रवादाचा आधार होय. हा एक समुदायात्मवादाचाच प्रकार होय. या राष्ट्रवादाचा भौगोलिक पाया सिंधूपासून ब्रह्मपुत्रेपर्यंत आणि हिमालयापासून कन्याकुमारीपर्यंत पसरला असला तरी त्याची सामाजिक बैठक मुसलमान, ख्रिश्चन इत्यादी सामाजिक गटांना वगळणारी अशीच त्यांना दिसली; ती म्हणजे हिंदुत्व होय. सावरकर हेच भारतातील हिंदुत्ववादी राजकीय विचारांचा प्रमुख तत्त्वज्ञ म्हणून भारतीय राज्यशास्त्राच्या विचारवंतांपुढे काही मननीय परंतु विवाद्य विचार मांडून गेले आहेत. लोकशाही जीवनमूल्यांपेक्षा ऐतिहासिक हिंदुत्वाचे सामाजिक ऐक्यच हिंदुराष्ट्रवादाचा पाया म्हणून सावरकरांनी कल्पिला आहे. त्यामुळे या राष्ट्रवादाच्या प्रेरणेतून भारतीय मुसोलिनी किंवा हिटलरही निर्माण होऊ शकतात. सावरकरांनी क्वचित् समाजवादाचे समर्थन केलेले आढळते; तेही या प्रेरणेशी विसंगत नाही, हे युरोपच्या ताज्या इतिहासावरून निदर्शनास येते.

१८५७ चा स्वातंत्र्यसमर

गेल्या २८ फेब्रुवारीला सावरकरांच्या निधनाचा तिसरा दिवस होता. नव्या दिल्लीतील कॅनॉट प्लेसमधील एका कॉफी-पानगृहात दुपारी ११ च्या सुमाराला आम्ही काही मित्रमंडळी जमलो होतो.

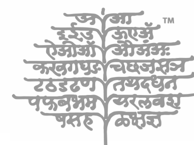
योगायोग असा की, या मित्रमंडळीतील तिघेजण भगतसिंग प्रभृतींनी रचलेल्या कटातील सदस्य होते. सुप्रसिद्ध काकोरी खटल्यातील हे प्रमुख आरोपी होते. त्यातील श्री. रामसिंग यांची हल्ली इंग्लिश वृत्तपत्र-कर्त्या मंडळींमध्ये ख्यातनाम राजकीय विचारवंत म्हणून गणना होते. सावरकरांचा विचार निघाल्या-बरोबर ते म्हणाले, "वैद्युत अग्नीने मंत्रतंत्रावाचून दहन; तीर्थात रक्षा विसर्जन वर्ज्य; श्राद्ध वगैरे धार्मिक विधीस फाटा; सुटचा देऊ नका, काम करा; त्यांचे हे मृत्युपत्र अलीकडच्या भारतीय नेत्यांचे रक्षाविसर्जनादि धार्मिक विधी व भरमसाट सुटचा देण्याची गलथान प्रवृत्ती याला आळा नक्की घालील! नव्हे काय?" मी उत्तरलो– "मला शंका आहे." पुढे रामसिंग म्हणाले "सावरकरांचे मृत्युपत्र बुद्धिवादाचे उत्कृष्ट प्रमाणपत्रच होय. निधर्मी राष्ट्रवादाचा अहर्निश पुकार करणाऱ्या महान नेत्यांना देखील जे साधले नाही ते सावर-करांना साधले असे ते पत्र सूचित करीत आहे. विसंगती सावरकरांमध्ये दिसत नाही. सावरकरांचे '१८५७ चे स्वातंत्र्यसमर' हे पुस्तक आम्ही मुखोद्‌गत केले होते. त्यातील महत्त्वाचे अनेक संदर्भ आजही आम्हास मुखोद्‌गत आहेत." विमलप्रसाद जैन त्यापुढे म्हणाले की, 'शास्त्रीजी, 'स्वातंत्र्य-समर' हे पुस्तक वाचताना त्यातून क्रांतीच्या ज्वाळा बाहेर पडत असलेल्या आम्हाला दिसत असत.' माझ्याही स्मृतिपटलासमोरून त्यातील अनेक संदर्भ प्रखर तेजस्वी अक्षरमालिकेच्या रूपाने तळपत लगेच सरकून गेले. त्यातील एक नमुना असा– "तात्यांच्या पायातील बेड्या काढल्या, तात्या (टोपे) शूरासारखे सरळ पावले टाकीत फासापर्यंत गेले, सरळ शिडी चढून वर फळीवर उभे राहिले, जणू काय ते सभास्थानी स्वागतार्थ उभारलेल्या व्यासपीठावरच चढत होते. रिवाजाप्रमाणे जेव्हा फाशी देणारे मांग तेथे तात्यांचे हात व पाय बांधण्यासाठी पुढे सरसावले तेव्हा तात्या स्मित हास्य करून, 'याची काही आवश्यकता नाही' असे म्हणाले आणि लगेच त्यांनी स्वतःचे हातानीच तो फास एखाद्या हाराप्रमाणे आपल्या गळचात घालून घेतला. फळी दूर झाली! फास आवळला गेला! आणि त्या हिसक्यासरशी– तात्या टोपे, पेशव्यांचा एकनिष्ठ सेवक, १८५७ च्या स्वातंत्र्यसमराचा नायक, हिंदुस्थानचा देशवीर, धर्मरक्षक, अभिमानी व प्रेमळ सेनापती तात्या टोपे याचे मृत शरीर इंग्रजांनी उभारलेल्या फासावर लटकू लागले. तो फास रक्ताने भिजला आणि देश अश्रूंनी ओलाचिंब झाला! देशाच्या स्वातंत्र्यासाठी अत्यंत कष्ट सोसले हाच त्यांचा अपराध होता! एखाद्या गुन्हेगाराप्रमाणे इंग्लिशांनी त्यांना फासावर लटकाविले! तात्या! तात्या! या असल्या दुर्दैवी देशात तुम्ही कशाला जन्म घेतलात? या नीच महामूर्ख व विश्वासघातकी लोकांकरिता तुम्ही कशाला लढलात? तात्या, आपणासाठी आज आम्ही जे अश्रू ढाळीत आहोत ते आपणास दिसतात का? या दुर्बळांच्या अश्रूंसाठी आपण रक्त सांडावे! खरोखर कसला हा महागडा सौदा!!

१८५७ च्या त्या स्वातंत्र्ययुद्धातील होमकुंडात तात्यांची ही शेवटची आहुती पडली!

तो भयंकर ज्वालामुखी- ज्याच्या विस्तीर्ण मुखातून क्रोधाविष्ट होऊन मांसाचे, रक्ताचे, प्रेतांचे, विजांचे, वादळांचे आणि लखलखणाऱ्या लाव्हा रसाचे कल्लोळावर कल्लोळ बाहेर पडत होते– तो ज्वालामुखी पुनः एकवार आपले तोंड मिटवू लागला; त्याचा तप्त लाव्हा थंड होऊ लागला! त्याच्या तलवारी-प्रमाणे तळपणाऱ्या जिव्हा पुनः म्यानात कोषबद्ध झाल्या. त्याच्या लकाकणाऱ्या विजा, कानठळचा बसविणारे गडगडाट, झंझावात, त्याच्या भयंकर हालचाली व प्रचंड उलथापालथी–सर्व काही जादु-गाराच्या पोतडीत शिरल्या आणि अदृश्य हवेत विरून गेल्या. आणि आता ज्वालामुखीचा पृष्ठभाग इतका मऊ आणि हसरा दिसू लागला की, त्याच्याच पृष्ठभागाखाली एखादा भयानक ज्वालामुखी असेल याची कोणास शंकासुद्धा येणार नाही!"

–(स्वातंत्र्यसमर, पृष्ठ ४२०-२१)

'१८५७ चे भारतीय स्वातंत्र्यसमर' हा ऐतिहासिक ग्रंथ सावरकरांनी १९०७ या साली इंग्लंडमध्ये असताना मुळात मराठीत लिहिला होता. तो ग्रंथ छापून घेणे, अशक्यप्राय असे जेव्हा लक्षात आले तेव्हा त्याचे इंग्रजी भाषांतर करून हॉलंडमधील एका छापखान्यात छापून त्याच्या शेकडो प्रती





वेगवेगळ्या पुस्तकांच्या नावाखाली भारतात गुप्त रीतीने पाठविण्यात आल्या होत्या. या ग्रंथाचे पुनर्मुद्रण फ्रान्समध्ये झाले व त्याच्या शेकडो प्रती जगभर पसरल्या. पुढे १९२७ च्या सुमारास भगतसिंग प्रभृतींनी या ग्रंथाचे गुप्त प्रकाशन दोनदा केले. हा ग्रंथ दुर्मिळ असल्यामुळे कित्येक वेळा क्रांतिभक्तांनी त्याची एकेक प्रत तीन तीनशे रुपये देऊनही विकत घेतलेली आहे. हा मूळ मराठी ग्रंथ मॅडम कामा यांच्याजवळ सावरकरांनी दिला होता. तो बँक ऑफ फ्रान्समध्ये त्यांनी सुरक्षित ठेवला होता.

या 'स्वातंत्र्यसमर' पुस्तकाने सशस्त्र क्रांतीच्या प्रयत्नांना प्रेरणा दिली. परंतु त्यातील ऐतिहासिक तथ्य तसे प्रेरक नाही असे अलीकडे इतिहासज्ञ म्हणू लागले आहेत. ब्रिटिश राजवटीविरुद्ध असलेल्या उठावास सरंजामशाही प्रवृत्तींचाच क्षोभ कारणीभूत झाला असे इतिहासकार म्हणतात. राष्ट्र व राष्ट्रीय स्वातंत्र्य या भावना भारतीय मनात त्या काळी रुजल्याच नव्हत्या. त्यात मध्ययुगीन शौर्य होते परंतु आधुनिक राष्ट्रीय ध्येयवाद नव्हता अशी त्या बंडाची मूल्यमीमांसा त्यावेळच्या घटनांच्या आधारे इतिहासज्ञ करीत आहेत. तात्या टोपे हा स्वामिभक्त होता, तो राष्ट्रभक्त तात्या सावरकर नव्हता, असे त्या मीमांसेचे सार आहे. शतकापूर्वी झालेल्या ऐतिहासिक रणगाथेमध्ये शतकानंतरच्या स्वातंत्र्यवीराने उदात्त भावनेला आवाहन देणारा स्वातंत्र्यसमराचा भाव ओतला. ते काहीही असो. सावरकरांच्या 'स्वातंत्र्यसमरा'ने २० व्या शतकातील नवे स्वातंत्र्यसमर भारतात निर्माण केले, यात शंका नाही.

'अभिनव भारत' गुप्तसंस्थेची स्थापना

हा १८५७ च्या स्वातंत्र्यसमराचा दबलेला ज्वालामुखी पुनः एकदा क्षुब्ध होऊन बाहेर पडावा याकरिताच सावरकरांनी त्याची आराधना वयाच्या १५ व्या वर्षापासूनच सुरू केली. हा प्रसंग म्हणजे पुणे येथे प्लेगचा कहर उसळला असता चाफेकर बंधू व रानडे यांनी नागरिकांना छळणाऱ्या दोन गोऱ्या अधिकाऱ्यांचा खून केला व ते त्या भीषण कर्मामुळे फासावर गेले, हा होय. त्यासंबंधी सावरकरांनी म्हटले आहे की, "चाफेकर फासावर गेले व त्यातूनच आमचा आविर्भाव झाला. चाफेकरांचे कार्य कोणी तरी चालविले पाहिजे ना? तर मग ते मीच का चालवू नये, तो होम मीही का करू नये!" चाफेकरांच्या प्राणज्योतीने जाता जाता चेतविलेली ही शत्रुंजयवृत्ती होती. देवीच्या पवित्र चरणांवर हात ठेवून तिला साक्ष ठेवून सावरकरांनी प्रतिज्ञा केली की, "माझ्या देशाच्या स्वातंत्र्यासाठी मी सशस्त्र युद्धात शत्रूस मारीत चाफेकरांसारखा मरेन किंवा शिवाजीसारखा विजयी होऊन माझ्या मातृभूमीच्या मस्तकी स्वराज्याचा राज्याभिषेक करवीन! ही माझी प्रतिज्ञाच अभिनव भारताचे मूळ बीज होती." हे सन १८९८ चे वर्ष होते. सावरकरांनी त्याचवेळी 'चाफेकरांचा फटका' नावाची कविता रचिली. ही कविता महाराष्ट्रात पुढे १२ वर्षे गुप्तपणे किंवा प्रकटपणे गायिली जात होती. चाफेकरांच्या भीषण कर्माची उलटसुलट चर्चा त्यावेळी महाराष्ट्रातील वृत्तपत्रात सुरू होती. टिळक पकडले जाऊन तुरुंगात डांबले गेले होते; केसरीमध्ये त्यावेळी चाफेकरांना माथेफिरू, वेडेपीर इत्यादी निंदाव्यंजक विशेषणे लावण्यात आली होती. त्याच्या उलट कै. शिवराम महादेव परांजपे यांनी 'काळ' या आपल्या साप्ताहिकात 'चाफेकर आणि रानडे' हा लेख लिहून त्यात चाफेकर हे खूनी नसून हत्यारी हुतात्मे आहेत असा त्यांचा गौरव केला होता. त्या लेखाची सावरकरांनी पारायणे केली. काळातील काही लेख तर त्यांनी दहा दहा वेळा वाचले. काळकर्त्यांच्या अशाप्रकारच्या लेखनाबद्दल दादाभाई नवरोजींनासुद्धा तिटकारा आला. त्यामुळे काळकर्त्यांना काँग्रेसमध्ये प्रवेश त्यांनी नाकारला. सशस्त्र क्रांतीचे समर्थक व सूचक असे सामर्थ्यशाली लेखन करणारे काळाइतके दुसरे कोणतेही वृत्तपत्र मराठीत नव्हते. त्यासंबंधी सावरकर म्हणतात : "माझ्या मतावर नसला तरी माझ्या ज्ञानावर, भाषेवर, संस्कृतीवर आणि उत्साहावर 'काळा'च्या अखंड परिशीलनाचा फारच मोठा परिणाम झाला. इतका की, जर मला माझ्या क्रांतिकारक जीवनाच्या स्फूर्तीचे गुरुपद कोणास तरी देणेच असेल तर ते मी काळासच देऊ शकेन; पण तेही केवळ क्रांतिकारक जीवनाच्या स्फूर्तीचे, कृतीचे नव्हे. क्रांतिकारक संघटनेत आणि

संगरात सदैव मलाच माझे पुढारी व्हावे लागले. मला माझ्याविणे दुसरा कोणता गुरु वा नेता त्या रणकंदनात प्रत्यक्ष सक्रिय साहाय्य देणारा नव्हता, बहुतेक जण मला नाकारणारेच होते. सशस्त्र क्रांतीच्या गुप्त संस्थेचा प्रकट पुरस्कार केला तर ' काळ ' कर्तेच करतील, केसरीकार (टिळक) नाही, ही गोष्ट आम्हास न सांगताच समजली होती. . . स्थापणार गुप्त संस्था, जिंकायला हिंदुस्थानचे स्वातंत्र्य सशस्त्र समरी लढून प्रत्यक्ष इंग्रजांशी ! मला तरी ते अगदी विश्वासार्ह, सुसंगत, न्याय्य किंबहुना कोणाही सुज्ञ व जिवंत माणसाचे एक अपरिहार्य कर्तव्य वाटत होते. तरी टिळकांना ते कसे दिसेल, किती माथेफिरूपणाचे भासेल, ते कसे हसण्यावारी ते सर्व नेतील हेही मी जाणून होतो. "

सावरकर इतिहासाच्या परिशीलनाने अशा निर्णयास येऊन पोचले की, भारताचे संपूर्ण राजकीय स्वातंत्र्य हे ध्येय जर स्वीकारले तर त्याची साधना सशस्त्र क्रांतीवाचून दुसरी कोणतीही असणार नाही. ते असे म्हणत की, गोखले प्रभृती नेमस्तांची विनंती, याचना, अर्ज यांनी काही नोकऱ्या देण्यात येतील, स्वामित्व नाही; टिळक प्रभृती राष्ट्रभक्तांच्या निषेध, स्वदेशी, असंतोष, बंदीवास, इत्यादी उपायांनी काही अधिकार देण्यात येतील परंतु ते अधिकार देण्याचाच अधिकार, ती मूळ सत्ता, मिळणार नाही. या दोन्हीही पायऱ्यांवर चढून असंतोषाच्या म्यानातून तो खड्ग, ती सशस्त्र क्रांतीची तलवार उपसल्यावाचून ते स्वातंत्र्य, ते सिंहासन, तो मुकुट मिळणार नाही. सशस्त्र क्रांती हेच साधन सार्वभौम सत्तेच्या सिंहासनावर विराजमान करील ! या निर्णयाच्या पोटीच ' अभिनव भारत ' ही गुप्त संस्था प्रथम लहानसे परंतु नंतर हळू हळू मोठे मित्रमंडळ जमवून स्थापन करण्यात आली.

इटालियन देशभक्त जोसेफ मॅझिनी याचे आत्मचरित्र आणि ' मानवी कर्तव्ये ' हा निबंध यांचा अत्यंत खोल परिणाम सावरकरांवर झाला होता. सावरकरांनी मॅझिनीच्या आत्मचरित्राचे भाषांतर केले व त्याला अभिनव भारत संस्थेच्या उद्देशांचे व कार्यक्रमाचे सूचक रूपाने विवरण करणारी सुरेख व आवेशपूर्ण भाषेत प्रस्तावना लिहिली. ती प्रस्तावना म्हणजे त्यावेळच्या क्रांतिकारक पक्षाचा जाहीरनामाच आहे. मॅझिनीच्या व्यक्तिमत्त्वावर सावरकरांचा एकच निर्देश संपूर्ण प्रकाश टाकतो. तो म्हणजे : "त्याने राखेच्या ढिगाऱ्यातून जिवंत राष्ट्र निर्माण केले. " मॅझिनीच्या आत्मचरित्राच्या प्रस्तावनेच्या मिषाने सावरकरांनी देशभर सशस्त्र क्रांतिकारकांच्या गुप्त मंडळचा कशा स्थापाव्या, त्यांना गनिमी युद्धाचे शिक्षण कसे द्यावे आणि गनिमी युद्धाच्या द्वारे अखेरीस परकीय राज्य उध्वस्त कसे करावे यासंबंधी उपयुक्त असलेले तंत्र थोडक्यात सांगितले आहे. गुप्त मंडळचांची मुख्य दोन कार्ये त्यांनी सांगितली आहेत. पहिले विचार-जागृती व दुसरे स्वातंत्र्यार्थ गनिमीयुद्ध. मॅझिनीच्या मुखाने सावरकर सांगतात की, " गुप्त मंडळचांशिवाय परवशतेतून सुटण्याचा दुसरा मार्ग नाही. सत्य प्रतिपादनाची जुलुमाने जेथे बंदी झालेली आहे तेथे गुप्तमंडळचा पवित्रतम आहेत. सत्य प्रतिपादनाचा तो एकच मार्ग आहे. गुप्तमंडळचांचा प्रसार परकीय सरकारास दावणे अगदी अशक्य होते. गुप्त मंडळींचा स्फोट हा ज्वालामुखीच्या स्फोटासारखा आहे. फार थोडचा शक्तीने गुप्तमंडळचा परकीय सरकारास गांगरून सोडतात". सावरकरांचे हे पुस्तक ब्रिटिश सरकारने जप्त केले होते परंतु त्याच्या प्रती महाराष्ट्रात गुप्त रीतीने देशभक्तीचा प्रसार करणारे प्रचारक वाचून दाखवीत. त्यांच्या पठनाने देशभक्तीचा पहिला धडा क्रांतिकारक मंडळी शिकत असत. उत्साही तरुण ही प्रस्तावना धार्मिक स्तोत्रपाठाप्रमाणे मुखोद्गतही करीत असत.

जन्मठेप

१९१० साली सावरकरांना ५० वर्षांची जन्मठेपीची शिक्षा झाली. अंदमान बेटातील तुरुंगात ठेवण्यात आले. १९२४ साली त्यांची जन्मठेपीची शिक्षा संपून त्यांना रत्नागिरी येथे अनेक वर्षे स्थानबद्ध करण्यात आले. ' माझी जन्मठेप ' असा त्यांच्या आत्मचरित्राचा कठोर व करुण महाखंड आहे. स्थितप्रज्ञाप्रमाणे त्यांनी तेथे मरणापेक्षा भयंकर अशा अनंत यातना सोसल्या. त्या जीवनापेक्षा मरणही निःसंशय गोड आहे असे वाटू लागले होते. आत्महत्त्येचे आकर्षणही कित्येक वेळा वाढले. परंतु

राष्ट्रीय स्वातंत्र्याची सुखस्वप्ने त्या यातनांचे आघात बोथट करी, लुप्त झालेले मनोधैर्य पुनः नव्या तेजाने चमकू लागे व निर्धाराची धार तीक्ष्ण होई. सावरकरांचा निधर्मी हिंदुराष्ट्रवाद या दीर्घ अंदमानवासातच परिष्कारला गेला. १९२६ साली 'श्रद्धानंद' नामक साप्ताहिक त्यांच्या बंधूंनी सुरू केले. त्यात हिंदुराष्ट्रवादाचा जोरदार पुरस्कार वि. दा. सावरकरांनी केला.

अंदमानातून सुटका व नंतरचे हिंदुत्वदर्शन

सावरकर अंदमानातून बंधमुक्त झाल्यानंतर भारतात परतले. दरम्यानच्या कालावधीत त्यांनी दाखविलेल्या सशस्त्र क्रांतिमार्गाचा प्रसार व विस्तार अपेक्षेप्रमाणे होऊ शकला नाही हे त्यांच्या प्रत्ययास आले. कारण ब्रिटिशराजनीती मुळापासूनच तडजोडवादी होती. ब्रिटिश संस्कृतीच्या उदारमतवादी मूल्यांच्या प्रभावामुळे साम्राज्यवादी महत्त्वाकांक्षेची शास्त्रांवरील पकड ढिली पडत चाललेली येथील प्रज्ञावंत नेमस्तांना व जहालांना दिसत होती. म्हणून मध्यम मार्गी निःशस्त्रप्रतिकारच शिक्षितांना व इतरेजनांना इष्ट व व्यवहार्य म्हणून पटू लागला. निःशस्त्र क्रांतिमार्गच सामान्य जनतेला पटलेला स्वातंत्र्यमार्ग बनला.

नष्ट हिंदुपदपादशाहीच्या पुनःस्थापनेची दिव्य सुखस्वप्ने पाहणाऱ्या पदभ्रष्ट व संतप्त राजपुत्राचे जसे मन असावे तसे सावरकरांचे मन होते. ते म्हणजे पूर्वजन्माची स्मृति ठेवून माधवराव पेशवेच जणू पुनः जन्माला आलेले असावे. अखिल भारतात हिंदुपदपादशाही स्थापन करण्याचा महान ऐतिहासिक विक्रम म्हणून सावरकरांनी मराठेशाहीच्या इतिहासाचे आवेशपूर्ण मूल्यमापन केले. सशस्त्र क्रांतीच्या संग्राम–गीतांमध्ये मराठीशाहीचे पोवाडे त्यांनी रचले व गायला लावले. इतके करूनही हिंदुराष्ट्रवादी सशस्त्र राजकारणाचा प्रतापी प्रसार व विस्तार मात्र त्यांच्या अपेक्षेप्रमाणे होऊ शकला नाही. कारण सावरकरांनी जी महान भूतकाळाची अस्मिता वीररसाने रंगविली तिचे सामान्य जनमनाला आकर्षण वाटले नाही. सामान्य जनतेचे राजकारण हे भविष्यकाळातील आर्थिक व सामाजिक कार्यक्रमाकडेच आकर्षिले जाते. त्यामुळे जनतेच्या महान स्वातंत्र्य आंदोलनाचे प्रेरकत्व व नेतृत्व या दोन्ही गुणांचा मूर्धाभिषेक म. गांधींनाच झाला. हिंदुत्व सामर्थ्यशाली कसे बनेल याचीच चिंता सावरकरांच्या वाट्याला आली.

भूतकाळाच्या किंवा ऐतिहासिक परंपरेच्या उदात्तीकरणावर सावरकरांनी भर दिला. मुसलमान, ख्रिश्चन इत्यादी निधर्मी जमाती भारताच्या राष्ट्रीयत्वात सामील होऊ शकणार नाहीत, भारतीय राष्ट्रीयत्व म्हणजे हिंदुत्वच, असे निराशाजनक तसेच राष्ट्रान्तर्गत थंड वा गरम अशा निरंतर यादवीयुद्धाचे सूचक व वस्तुस्थितीच्या मीमांसेवर आधारलेले सत्य त्यांना सांगावे लागले. लोकभ्रम, अंधश्रद्धा, संकुचित जातिभेद इत्यादी मागासलेपणाची अवलक्षणे नष्ट झाल्याशिवाय हिंदु समाज बलवान होऊ शकणार नाही हे जाणून त्यांनी हिंदु बलवर्धनार्थ बुद्धिवादाचे प्रखर अस्त्र रुढीवर व परंपरेवर चालविले. पश्चिमी विज्ञान व तंत्र यांच्या योगाने पश्चिमी राष्ट्रे सामर्थ्यशाली बनून अत्यंत वेगाने प्रगतीचा मार्ग आक्रमीत आहेत हे पाहून सावरकरांनी सनातन पोथीनिष्ठेवर आघात करून विज्ञाननिष्ठेचा पुरस्कार केला व उपयुक्ततावादी नीतिशास्त्र अंगिकारले. लोकक्षोभाची पर्वा न करता गोभक्षणाचेही समर्थन केले. पश्चिमी विज्ञानाची वाढ पश्चिमी संस्कृतीतील सत्याच्या शोधाच्या प्रेरणेतून मुख्यतः झाली आहे. सावरकरांचा मुद्दा निराळा होता. सावरकरांनी राष्ट्रबलवर्धनार्थ विज्ञानाची व यंत्रांची आराधना करण्याचा संदेश दिला !

सावरकरांचे प्रचंड साहित्य हे मराठी साहित्याचा अत्यंत उज्वल असा ठेवा आहे. भारताच्या स्वातंत्र्य इतिहासातील एका प्रभावी प्रवृत्तीचे विराट दर्शन त्या साहित्याच्या द्वारे घडते !





श्री. भा. पं. बहिरट

इमॅन्युएल कँट

आयुष्याची पायाभरणी-कळसाकडे लक्ष

इमॅन्युएल कँट या थोर जर्मन तत्त्वज्ञान्याचा जन्म पूर्व प्रशियातील कोनिग्जबर्ग या लहान शहरी २२ एप्रिल सन १७२४ या दिवशी एका गरीब कुटुंबात झाला. कँटच्या बापाचा धंदा कातड्याच्या वाद्या करण्याचा होता. ख्रिस्ती धर्माचा पोटभेद असणाऱ्या एका भक्तिपंथाचा कँटचा बाप अनुयायी होता. तो मोठ्या बाणेदार स्वभावाचा होता. कँटची आईही भाविक होती. कँट तेरा वर्षाचा असतानाच ती आपल्या मैत्रिणीची शुश्रूषा करीत असता तापाने आजारी पडली व त्या दुखण्यानेच वारली. कँटचे आपल्या आईवर अत्यंत प्रेम होते व वार्धक्यात सुद्धा तिची आठवण तो प्रेमादराने काढी. वयाच्या सोळाव्या वर्षी मॅट्रिक्युलेशन उत्तीर्ण होऊन कॉलेजात गेला. पुढील सहा वर्षे त्याने विश्वविद्यालयीन अभ्यासात घालविली. पैशाची अडचण नेहमी असे. त्याचे मित्र त्यास मदत करीत व त्याबद्दल कँट त्यांना शिकवीत असे. १७४६ त कँटचा बाप निवर्तल्यामुळे त्यास पोटापाण्याचा उद्योग करणे भाग पडले. पुढील नऊ वर्षांत त्याने स्वतःचा गाव सोडून इतरत्र तीनचार कुटुंबात खाजगी शिक्षक म्हणून काम केले. ही नऊ वर्षे सोडल्यास कँटचे सर्व आयुष्य कोनिग्जबर्गमध्येच गेले. नऊ वर्षानंतर एका मित्राने मदत केल्यामुळे परत विश्वविद्यालयात येऊन पी. एच्. डी च्या फीची रक्कम देणे शक्य न झाल्याने त्याने एम्. ए. ची फी भरून प्रबंध दाखल केला व ती पदवी मिळविली! त्यानंतर कँटला विश्वविद्यालयात बिनपगारी प्राध्यापकाची जागा मिळाली. या दर्जाच्या प्राध्यापकांना विश्वविद्यालयात शिकविण्याची परवानगी असे. ठराविक पगाराऐवजी त्यांना विद्यार्थ्यांकडून आलेली शिकविण्याची रक्कम मिळत असे. या पद्धतीमुळे या प्रकारच्या प्राध्यापकांना खूप मेहनत घेऊन आपणाकडे येणाऱ्या विद्यार्थ्यांची संख्या टिकवावी लागे, व त्यासाठी आपल्या शिक्षणाचा दर्जाही उत्तम राखावा लागे. या बिनपगारी प्राध्यापकातूनच पुढे पगारी व वरच्या दर्जाच्या प्राध्यापकांची निवड होई.

या जागेवर असता कँटच्या शिकविण्यात निरनिराळे विषय असत. गणित, पदार्थविज्ञानशास्त्र, तर्कशास्त्र, अध्यात्म, नीतिशास्त्र, भूगोल, मानववंशशास्त्र इत्यादी अनेक विषयावर तो व्याख्याने देऊन शिकवीत असे. सन १७६६ त त्याला या कामाचे जोडीस रॉयल लायब्ररीत साहाय्यक ग्रंथपालाचे काम मिळाले. अखेर १७७० मध्ये त्यास वरिष्ठ दर्जाच्या तत्त्वज्ञान व तर्कशास्त्राच्या पगारी प्राध्यापकाची जागा मिळाली. त्या जागेवर तो सत्तावीस वर्षे म्हणजे १७९७ सालापर्यंत सेवानिवृत्त होईतो राहिला.

कँटचे सर्व जीवन अध्ययन, अध्यापन व लेखन यात गेले. पती व पत्नी या दोघांचे पोट भरण्याजोगे अंदाजपत्रक तयार करण्याजोगी आर्थिक परिस्थिती नाही अशा हिशेबाने त्याने लग्न केले नाही. तो एकाकी राहिला. तरी त्याचा स्वभाव एकलकोंडा नव्हता. कोनिग्जबर्ग सोडून तो फारसा दूर गेला नाही परंतु प्रवासाच्या ग्रंथांची व ठिकठिकाणचे देश व माणसे याबद्दलच्या पुस्तकांची त्याला आवड होती. त्यावरून त्याने पुष्कळच माहिती संग्रहीत केली होती. स्वतंत्र घर घेतल्यावर तो आपल्या पंक्तीस ३।४ मित्रमंडळी जेवावयास बोलवीत असे. त्यात व्यापार करणारे व निरनिराळ्या व्यवसायातील वाकबगार लोक असत. त्यांच्याशी त्यांच्या त्यांच्या विषयावर तो बोलत असे. स्त्रियांशी संभाषणाचा प्रसंग आल्यास त्यांच्या आवडत्या विषयावर म्हणजे कपडे व स्वयंपाकाचे पदार्थ यावर तो चर्चा करी. वर्गात शिकविताना तो प्रत्येक विषय उदाहरणे देऊन सुबोध रीतीने शिकवीत असे. त्यामुळे विद्यार्थीवर्गात व सर्व तऱ्हेच्या मंडळीत तो लोकप्रिय व आदरणीय बनला होता.





कँटची प्रकृति अशक्त होती. परंतु अत्यंत नियमित अशा वर्तणुकीने त्याने ती दीर्घकाळ टिकविली. कँटचा जीवनक्रम एखाद्या यंत्राप्रमाणे होता. पहाटे पाचला पाच मिनिटे कमी असता त्याचा नोकर लँपे त्यास हाक मारी. पाच मिनिटात बसायच्या खोलीत येऊन कँट चहा घेई व सात वाजेपर्यंत व्याख्यानाची तयारी करी. नंतर सात ते नऊ वाजता वर्गात जाऊन शिकवी. ९ ते १२।। पर्यंत तो लेखन करी. त्यानंतर जेवण व जेवणास बोलाविलेल्या मित्राबरोबर संभाषण होई. या संभाषणात तत्त्वज्ञानाच्या विषयास मज्जाव असे. तो सोडून इतर सर्व विषय असत. ४ वाजता तो फिरावयास जाई. फिरून परत आल्यावर काही वेळ व्यावहारिक गोष्टी पहाण्यात व वृत्तपत्र वाचनात जाई. अंधार पडू लागल्यावर शेकोटीपाशी बसून समोरच्या प्रार्थनामंदिराच्या कळसाकडे दृष्टी लावून तो तत्त्व-चिंतन करी. या सवयीमुळे एकदा अनवस्था प्रसंग ओढवला ! कळसाजवळच्या झाडाच्या फांद्या वाढून एकदा कळस दिसेनासा झाला. त्याबरोबर कँटची एका-ग्रताही बिघडली व तत्त्वचिंतनात व्यत्यय आला. पण झाडाचा मालक चाणाक्ष असल्याने त्याला हे समजताच फांद्या तोडल्या गेल्या व तत्त्वचिंतनातील अडथळा दूर झाला ! असो. तत्त्वचिंतन संपल्यावर १० वाजता कँट निद्राधीन होई. हा त्याचा कार्यक्रम वर्षानुवर्षे, दिवसेमासे नियमित चालू होता.

नियमितपणामुळे कँट वयाच्या ऐशी वर्षापावेतो जगला. त्याच्या लिखाणाची सुरुवात 'वुल्फचे विवेक-वादी तत्वज्ञान', 'विश्वाच्या मूलभूत तेजोमेघविषयक तर्क' इत्यादीपासून झाली. तत्वज्ञानविषयक महत्वाचे लिखाण त्याच्या आयुष्याच्या उत्तरार्धातच झाले. मानवी मनाच्या ज्ञानविषयक अनुभवाचा विचार करण्यात त्याने बारा वर्षे चिंतन करून त्याचा परिपाक म्हणून 'शुद्ध–बुद्धीची समीक्षा' हा ग्रंथ १७८१ सालात प्रसिद्ध केला. हा ग्रंथ दुर्बोध असल्याने याच ग्रंथास प्रास्ताविक असणारा 'प्रत्येक भावि तत्वज्ञानाची मूलभूमी" हा ग्रंथ पुढे दोन वर्षांनी सुबोध शैलीत लिहून प्रसिद्ध केला. १७८८ त 'व्याव-हारिक बुद्धीची समीक्षा,' १७९० 'भावनेची समीक्षा' हे ग्रंथ प्रसिद्ध झाले. हे तीन ग्रंथ मिळून कँटचे मानवी अनुभवाच्या समीक्षेचे पूर्ण तत्वज्ञान तयार होते. हे तीन ग्रंथ म्हणजे मानवी मनाच्या तीन मुख्य शक्ति-विवेकशक्ति, इच्छाशक्ति व भावना-शक्ति यांचे चिकित्सात्मक विवरणच होय. यात कँटची ज्ञानमीमांसा, नीतिमीमांसा व सौंदर्यशास्त्रमीमांसा आली आहे. यानंतर १७९३ त त्याने शेवटचा ग्रंथ 'फक्त विवेकबुद्धीवर आधारलेला धर्म' हा लिहून आपली धर्मसमीक्षा निवेदन केली.

१७७० सालात कँट कोनिग्जबर्गच्या विद्यापीठात तत्त्वज्ञान व तर्कशास्त्राचा प्राध्यापक झाला. २७ वर्षे काम केल्यावर १७९७ त तो सेवानिवृत्त झाला. नियमितपणे टिकवलेले शरीर क्षीण होत असता त्याची स्मृतीही कमी होऊ लागली. अखेर १८०४ च्या फेब्रुवारीच्या १२ तारखेस त्याचे देहावसान झाले. दुपारची वेळ असून आकाश निरभ्र होते. निळ्या आकाशात एक लहानसा ढग तरंगताना दिसला. त्याकडे पाहून एक सैनिक नगरवासियांना म्हणाला, "तो पहा कँटचा आत्मा स्वर्गात चालला आहे !"

ज्ञेय वस्तूंचा विचार करण्यापूर्वी ज्ञानाचा विचार आवश्यक

कँटच्या पूर्वकालात पाश्चात्य तत्त्वविचाराच्या सरणीत दोन प्रवाह चालू होते. एक बुद्धिवादी विचारसरणीचा व दुसरा इंद्रियानुभववादी विचारसरणीचा. बुद्धिवादी विचारसरणीने केवळ बुद्धिगम्य तत्त्वाच्याद्वारा अंतिम सत्याचे स्वरूप उलगडता येईल असे म्हणून प्रयत्न केला होता. अनुभवाकडे लक्ष दिले नव्हते. देकार्त व त्यानंतरच्या तत्त्वचिंतकांनी ही पद्धती स्वीकारली होती. त्याचे पर्यवसान एकतत्त्ववाद (स्पिनोझा) व अनेकतत्त्ववाद (लायबिनिझ्) या परस्परविरुद्ध मतप्रणालीत झाले होते. याच्या उलट इंद्रियानुभव-वादींची भिस्त केवळ इंद्रियद्वारा प्राप्त होणाऱ्या अनुभवावरच ठेवली गेल्यामुळे लॉक्, बार्क्लेच्या विचारसरणीचे पर्यवसान ह्यूमच्या संशयवादात झाले होते. अंतिम सत्य राहोच पण निरनिराळ्या विज्ञान-शास्त्रांचे ज्ञानसुद्धा निश्चितपणे होणे अशक्य आहे. कार्यकारणभाव हा केवळ आपल्या मनाच्या सवयी-मुळे आपण नियमाच्या स्वरूपात मानतो. त्यामुळे वास्तविकरीत्या तो सार्वत्रिक व निश्चित असा निसर्गाचा





नियम नव्हे असे ह्यूमने प्रतिपादन केले. कँट हा प्रथम बुद्धिवादी होता. परंतु ह्यूमचे ग्रंथ वाचल्यावर त्यास धक्का बसला. सर्व गोष्टींचा कसोशीने विचार करीत असता त्यास आढळून आले की बुद्धिवादाचा हटवादीपणा व संशयवाद या दोन्ही गोष्टीच्या मुळाशी एकच महत्त्वाची चूक आहे. ती म्हणजे मनुष्याच्या ज्ञानशक्तीचे अगोदर व्यवस्थित परीक्षण केल्याखेरीज विचाराचे पाऊल टाकणे ही होय.

कँटच्या विचाराचे वैशिष्ट्य हे की त्याने तत्त्वज्ञानाचा विचार करताना ज्ञेय वस्तूचा विचार करण्यापूर्वी ज्ञानाचा विचार करणे कसे आवश्यक आहे हे स्पष्टपणे मांडले. ज्ञानाची चिकित्सा त्याने ज्ञानाचा उगम, विकास वगैरे मानसशास्त्रदृष्ट्या करतात तशी न करता खरे ज्ञान कोणत्या रीतीने होते, ज्ञानाचा प्रांत कोणता वगैरे तार्किक पद्धतीने केली. या रीतीने विचार करीत असता "ज्ञान म्हणजे काय" हा प्रश्न प्रथमच उपस्थित होतो.

नुसती कल्पना म्हणजे ज्ञान नव्हे. उदा० मनुष्य, पृथ्वी, उष्णता या नुसत्या कल्पना होत. यांचे ज्ञानात रूपांतर होण्यासाठी या कल्पना दुसऱ्या कल्पनांशी जोडल्या जाव्या लागतात. अशा जोडणे म्हणजेच विधान करणे होय. विधानात उद्देश्य व विधेय दोन्ही लागतात. कर्ता व क्रियापद दोन्ही लागतात. त्यामुळे दोन कल्पना जोडल्या जातात, विधान तयार होते. विधान हे ज्ञानाचे प्रगट रूप होय. वर दिलेल्या कल्पनेची इतर कल्पनांशी आपण जुळणी करू तेव्हा विशिष्ट विधाने तयार होतात. उदा० मनुष्य हा जबाबदार प्राणी आहे. पृथ्वी हा ग्रह आहे. उष्णतेने वस्तूंचे प्रसरण होते. यावरून सर्व ज्ञान हे अशा वाक्यांचे द्वारा व्यक्त होते. कोणतेही ज्ञान म्हणजे अशा तऱ्हेचे विधान होय. परंतु प्रत्येक विधान म्हणजे ज्ञान असे नाही.

काही विधाने विश्लेषणात्मक असतात तर काही संश्लेषणात्मक असतात. विश्लेषणात्मक विधानात कल्पनेचे फक्त विश्लेषण अथवा पृथक्करण केलेले असते. त्या कल्पनेत नवीन गोष्टीची भर नसते. त्या कल्पनेच्या पोटीच असणारी गोष्ट उघड केलेली असते. उदाहरणार्थ– पदार्थ लांबरुंद असतात. एथे 'लांबरुंद' म्हटल्याने नवीन काही सांगितले नसून पदार्थाच्या कल्पनेतच अंतर्भूत होणारी गोष्ट सांगितली आहे. त्यामुळे पदार्थाच्या ज्ञानात नवीन भर घातलेली नाही. याच्या उलट 'पृथ्वी हा ग्रह आहे' हे विधान घेऊ. हे संश्लेषणात्मक विधान आहे. पृथ्वी या कल्पनेस ग्रह ही नवीन कल्पना या विधानात जोडली आहे. ती पृथ्वीच्या कल्पनेपासून अविभाज्य आहे असे म्हणता येत नाही. ही कल्पना पृथ्वीशी जोडण्यात हजारो वर्षे गेली आहेत. यारीतीने संश्लेषणात्मक विधानाने ज्ञानात भर पडून ते समृद्ध होते व त्याची कक्षाही वाढते. असे विधानच ज्ञानप्रद होय. विश्लेषणात्मक विधानाबाबत अशी स्थिती नसते.

आता प्रत्येक विश्लेषणात्मक विधान म्हणजे शास्त्रीयज्ञान अगर विज्ञान नव्हे. काही विश्लेषणात्मक विधाने सर्वसामान्य ज्ञान देणारीही असतात. अशा विधानाशी आपणास कर्तव्य नाही. तत्त्वज्ञानाच्या शास्त्राचा विचार करावयाचा असल्यामुळे खऱ्या शास्त्रीय ज्ञानाचाच विचार केला पाहिजे. खऱ्या शास्त्रीय ज्ञानातील विधान हे ज्याबाबत केले असेल तशा प्रत्येक बाबतीत खरे असले पाहिजे. त्यात उद्देश्य व विधेय यांचा संबंध प्रासंगिक नसून आवश्यक असला पाहिजे. "हवा उष्ण आहे" यासारखे विधान संश्लेषणात्मक आहे पण ते सार्वकालीन सत्यवाचक नसून प्रासंगिक गोष्ट कथन करणारे आहे, कारण उद्या हवा थंडही असू शकेल. त्यामुळे हे विधान शास्त्रीय नव्हे. परंतु जेव्हा आपण म्हणू की "उष्णतेमुळे पदार्थ प्रसरण पावतात" त्यावेळी अशी वस्तुस्थिती सांगितली जाते की जी आज जितकी खरी आहे तितकीच उद्या अगर हजारो वर्षांनीही खरी असू शकेल. हे विधान प्रासंगिक नसून सार्वकालीन निश्चिततादर्शक व आवश्यक असे आहे.

वर उल्लेखिलेले विधान हे आवश्यक, सर्वकालात लागू पडणारे व प्रत्येक उदाहरणात खरे आहे असे म्हणण्याचा आपणास काय अधिकार आहे ? सर्वच्या सर्व उदाहरणे आपणास अनुभवावरून समजू शकतात काय ? आपल्या निरीक्षणापलीकडे अशी काही उदाहरणे असणे शक्य नाही काय की ज्यात उष्णतेमुळे नेहमी प्रसरण पावणारे पदार्थ प्रसरण पावत नाहीत ?





या मुद्यावर ह्यूमने मांडलेले विचार योग्य आहेत. उदाहरणांची मर्यादित संख्याच आपणास अनुभवावरून समजते. त्यामुळे सार्वकालीन व सर्वत्र आवश्यक असणारा नियम अनुभवावरून समजणे शक्य नाही. या कारणाने केवळ अनुभवावर आधारलेले विधान शास्त्रीय ज्ञान देण्यास समर्थ असत नाही. आवश्यक व सार्वकालीन निश्चित शास्त्रीय विधान पाहिजे असल्यास ते विवेकबुद्धीवरच आधारलेले पाहिजे. ते विधान अनुभवानंतर केलेले नसून अनुभव-पूर्व विवेकाधिष्ठितच पाहिजे. आता गणित, पदार्थविज्ञानशास्त्र, तत्त्वज्ञान अगर अध्यात्मशास्त्र यामध्ये अशी संश्लेषणात्मक, अनुभवपूर्व विवेकाधिष्ठित विधाने असतात. सारांश ज्ञानाची व्याख्या करावयाची झाल्यास ज्ञान म्हणजे अनुभवपूर्व विवेकाधिष्ठित संश्लेषणात्मक विधान असे म्हटले पाहिजे. येथे अनुभव याचा अर्थ चक्षुरादि ज्ञानेंद्रियाचे द्वारा बाह्य पदार्थांचा येणारा अनुभव असा अर्थ अभिप्रेत आहे.

ज्ञान मिळणे कोणत्या परिस्थितीत शक्य होते ?

कँटच्या मते ज्ञानाचे स्वरूप काय आहे ते आपण पाहिले. यानंतर मुख्य प्रश्न उपस्थित होतो तो असा की असे ज्ञान मिळणे कोणत्या परिस्थितीत शक्य होते ? दुसऱ्या शब्दात सांगावयाचे झाल्यास अनुभवपूर्व विवेकाधिष्ठित संश्लेषणात्मक विधान आपणास कशा रीतीने करणे शक्य होते ? कँटने आपल्या परीक्षणात्मक तत्त्वज्ञानात हा मूलभूत प्रश्न सोडविण्याचा प्रयत्न केला.

कँटने या प्रश्नाचे उत्तर असे दिले आहे की जर वरील विधानासाठी ज्ञानेंद्रियांनी संवेदनाची सामुग्री पुरविली व त्याजबरोबर ही सामुग्री एकत्र सांधणारी गोष्ट विवेकबुद्धीने पुरविली तर असे विधान करणे शक्य आहे. उदाहरणार्थ पूर्वी उद्धृत केलेले वाक्य घेऊ. " उष्णतेने पदार्थ प्रसरण पावतात. " या विधानात अगर वाक्यात दोन भिन्न घटक आहेत : (१) संवेदनांनी पुरविलेला घटक– उष्णता, प्रसरण, पदार्थ. (२) संवेदनापासून न मिळालेला व केवळ बुद्धीपासून प्राप्त झालेला– या वाक्यात प्रस्थापित केला गेलेला, उष्णता आणि पदार्थाचे प्रसरण यामधील कार्यकारणभाव. उदाहरणादाखल दिलेल्या या विधानाचे तत्त्व प्रत्येक शास्त्रीय विधानास लागू आहे. प्रत्येक शास्त्रीय विधानात संवेदनाचा व बुद्धीचा असे दोन घटक निश्चितपणे असतातच. काही अध्यात्मवादी पहिला घटक नाकारतात पण अशावेळी जन्मांध व्यक्तीस रंगाची व त्यामुळे प्रकाशाची कल्पना नसते या गोष्टीकडे ते डोळेझाक करतात. याच्या उलट जेव्हा संवेदनावादी दुसरा घटक नाकारतात तेव्हा तेही इंद्रिये धड असणाऱ्या परंतु वेडगळ बुद्धीच्या इसमास शास्त्रीय कल्पना सुचत नाहीत हे उदाहरण ते लक्षात घेत नाहीत. परीक्षणात्मक तत्वज्ञान हेही दोन्ही एकांगी मते सोडून दोहोंचा समन्वय साधते. विधानाच्या प्रक्रियेत संवेदना व बुद्धि या दोहोंच्या कार्याचे महत्व ते ओळखते.

बुद्धी व संवेदना या दोन घटकांच्या सहकार्याने ज्ञानोत्पत्ती होते हे आपण पाहिले पाहिजे. या गोष्टीची अधिक सूक्ष्म छाननी करणे जरूर आहे. बुद्धीस ज्ञानाची सामुग्री संवेदना पुरवितात व त्यांना बुद्धी आकार देते, हे खरे असले तरी तत्पूर्वी सामुग्री म्हणून असणाऱ्या संवेदना म्हणजे निव्वळ कच्ची सामुग्री नसते. त्याही आकार घेऊनच येतात. बाह्यपदार्थापासून येणाऱ्या संवेदनांच्या पोटीच काही कल्पना अंतर्भूत असतात. या संवेदना येताना त्या एकाच वेळी सर्व अगर एका मागून एक अशा आपल्या मनावर येतात. त्याचप्रमाणे त्या बाहेरून, दुरून, मागून, पुढून, जवळून, खालून, वरून, डावीकडून येतात. आता एकाच वेळी अगर एका मागून येण्याच्या क्रियेत कालाची कल्पना अंतर्भूत झाली आहे. व बाहेरून, दुरून इत्यादिकांमध्ये अवकाश अगर दिशेची कल्पना अंतर्भूत आहे. कालाची किंवा दिशा अगर अवकाशाची कल्पना ही काही संवेदना नव्हे तर या दोन्ही कल्पना मानवी मनाला संवेदना मिळण्याच्या अटीच होत. मानवी मनाला संवेदना व्हायच्या असल्या तर त्या दिक् व कालाच्या कल्पनांखेरीज होणारच नाहीत. दिक् व काल हे जणू मनाचे चष्मेच आहेत व बाह्य पदार्थाचे ज्ञान या चष्म्यांतूनच होते. त्याचा परिणाम असा की ज्याला आपण बाह्यपदार्थ म्हणतो त्याचे वास्तव स्वरूप अज्ञातच रहाते. आपणास दिसते ते या चष्म्याच्या रंगाने रंगलेले असते. देशकालातीत वस्तुस्वरूप अज्ञेयच असते.

कँटने यापुढेही ज्ञानाचे अधिक पृथक्करण केले. संवेदनातच देशकालाच्या कल्पना अंतर्भूत असतात.





त्यासह त्या येतात. मूळ कल्पना विस्कळित असतात पण त्यांचे ज्ञानात रूपांतर होते ते विस्कळित नसते. ते संबंधमय असते. हे संबंध कसे उत्पन्न होतात ? कँटचे उत्तर असे की बुद्धी आपल्या स्वयंसिद्ध कल्पनांनी हे संबंध निर्माण करते. ज्ञान हे विधानाच्या योगाने होते. तेव्हा तर्कशास्त्राने केलेले विधानांचे वर्गीकरण पाहिले म्हणजे बुद्धीने पुरविलेल्या या स्वयंसिद्ध कल्पना कोणत्या हे ध्यानात येते. अशा स्वयंसिद्ध कल्पना १२ आहेत असे कँटने दाखविले.

संख्येची कल्पना– १ एकत्व, बहुत्व व एकूणत्व.

गुणाची कल्पना– १ अस्तित्व, नास्तित्व व अस्तित्व-नास्तित्व.

संबंधाची कल्पना– १ पदार्थांची शाश्वतता.
२ कार्यकारणभाव.
३ अन्योन्याश्रयभाव.

संभवनीयतेची कल्पना– १ शक्यता व अशक्यता.
२ प्रत्यक्षता, अप्रत्यक्षता.
३ आवश्यकता व संभवनीयता.

विस्कळित संवेदनाना ज्ञानाचे स्वरूप येण्यास या सर्व कल्पना आवश्यक आहेत. या निरनिराळ्या कल्पनां-खेरीज सर्व ज्ञानात एक सामान्य कल्पना अंतर्भूत असते. ती ज्ञात्याची कल्पना होय. सर्व कल्पना मी अनुभवीत आहे अशा आत्म्याच्या जाणीवेमुळेच सर्व संवेदनांचे एकीकरण होत असते. त्यामुळे सर्व ज्ञानास एकसूत्रता येते.

चार प्रश्न

ज्ञानमीमांसेच्या सुरवातीस कँटने चार प्रश्न उपस्थित केले होते : १. गणितशास्त्र का व कसे शक्य आहे ? २. सृष्टिशास्त्र का व कसे शक्य आहे ? ३. तत्वज्ञान शक्य आहे काय ? ४. कोणत्या पायावर नवीन तत्वज्ञान उभारता येईल ? या चार प्रश्नांपैकी दोन प्रश्नांची उत्तरे त्याच्या दिक् व काल मीमांसेत व बुद्धीच्या स्वयंसिद्ध कल्पनेच्या विचारसरणीत आहेत. दिक्, काल, संख्या या गुणत्रयीचे शास्त्र म्हणजे गणित शास्त्र. या शास्त्रातील नवी सत्ये व सिद्धांत अनुभवावर आधार-लेली नसतात तर अनुभवपूर्व विवेकबुद्धीवर आधार-लेली असतात. पण ज्ञात-अज्ञात सर्व अनुभवात येणाऱ्या पदार्थास लागू असतात. मागे सांगितलेली संश्लेषणात्मक अनुभवपूर्व विवेकाश्रित विधाने गणितामध्ये केली जातात.

आता अशीच विधाने सृष्टिशास्त्रामध्ये केली. ती करणे का शक्य होते ? याचे उत्तर कँटच्या बुद्धीच्या स्वयंसिद्ध १२ कल्पनांच्या मांडणीत सापडते. या १२ कल्पना म्हणजे जणू तयार असलेले १२ कप्पे होत. त्यात अनुभवातील संवेदनांची सामग्री भरली जाते. अनुभवाचे हे निरनिराळे प्रकारचे वर्गीकरण हे अनु-भवातून निर्माण झाले नसून बुद्धीच्या ठिकाणच्या स्वयंसिद्ध कल्पनाद्वारेच होते. मानवीबुद्धी ही जगाकडे पहाताना जणू या बारा चष्म्यांचा उपयोग करते. हे चष्मे सर्व मानवीबुद्धीला सर्वसामान्यच असतात. त्यामुळे त्यांच्याद्वारा होणारे ज्ञान हे सार्व-कालिक सर्वसामान्य व आवश्यक असते व त्यात अनुभवाने नवीन भर पडत जाते. या कल्पनांमुळे सृष्टिशास्त्र हे शास्त्र होऊ शकते. उदाहरणार्थ कार्य-कारणभावाची कल्पना घेऊ. सृष्टिशास्त्र हे या कल्पनेवर आधारलेले असते. ही कल्पना अनुभवातील निरनिराळ्या गोष्टीवरून काढलेली नसते तर बुद्धीतच स्वयंसिद्ध असते त्यामुळे ती सर्व ज्ञात-अज्ञात अनुभव आपल्या कक्षेत सामावू शकते. ह्यूम म्हणतो त्याप्रमाणे कार्यकारणभावाची कल्पना हा मनाच्या सवयीचा परिणाम नसून ती बुद्धीत मुळातच वसत असते. त्यामुळे सृष्टिशास्त्राचा पाया खंबीर राहू शकतो.

पहिले दोन प्रश्न कँटने सोडविले व त्या बाबतीत ह्यूमच्या संशयवादाचे निराकरण केले. दिक् व काल यांच्या कल्पनांच्या बाबतीतही त्याने स्वतंत्र विचार-सरणी मांडली. दिक् काल या दोन्ही वस्तूना स्वतंत्र अस्तित्व असून ते अस्तित्व मानवी ज्ञानावर अव-लंबून नाही असे न्यूटनचे मत होते. लॉकने या दोहोंना पदार्थांचे गुणधर्म म्हटले होते, तर लायबनिट्झने त्याना नानावस्तूमधील भेदासंबंधीच्या संभ्रमित कल्पना म्हटले होते. कँटने ही सर्व मते बाजूस सारून पदार्थांकडून येणाऱ्या संवेदनात या दोन गोष्टी कशा अंतर्भूत अस-तात, त्या अनुभवातून आलेल्या नसून मानवीबुद्धीचेच ज्ञानप्रक्रियेच्या पहिल्या अवस्थेतील आकार होत असे दाखविले.

तिसरा प्रश्न तत्त्वज्ञानाच्या शक्यतेचा आहे. देश-कालासह येणाऱ्या संवेदनाचे बुद्धीच्या कल्पनाद्वारा

ज्ञानात रूपांतर कसे होते हे ज्ञानमीमांसा करताना कँटने कसे विशद केले ते मागे सांगितलेच आहे. बुद्धीची धाव मागे सांगितलेल्या द्वादश कल्पनांवरच न थांबता पुढे जात असते. अशा पुढे धावणाऱ्या बुद्धीस कँटने ' अनुमापक बुद्धी ' (Reason) असे म्हटले आहे. ही अनुमापक बुद्धी साध्या बुद्धीने बारा कल्पनांच्या द्वारा केलेल्या विधानांचे पुन्हा एकसूत्रीकरण करण्याचा यत्न करते. ही तिची ओढ स्वाभाविक असते. अनुमापक बुद्धी ही या सर्व विधानांचे एकत्रीकरण तीन वरिष्ठ कल्पनात करून त्यात सुव्यवस्था लावण्याचा प्रयत्न करते. या वरिष्ठ कल्पना म्हणजे विश्व, आत्मा व केवलस्वरूप अथवा परमेश्वर या तीन कल्पना होत.

साधी बुद्धी ही प्रत्यक्ष असणाऱ्या संवेदनाना आकार देऊन ज्ञाननिर्मिती करते तर अनुमापक बुद्धीही अनुमान करीत असते. या अनुमानास संवेदनांचा अगर इंद्रियद्वारा मिळणाऱ्या प्रत्यक्ष अनुभवाचा आधार नसतो. तिच्या सहज ओढीतून वरील तीन कल्पना उदय पावतात. ही ओढ जिव्हाळ्याची असते. केवळ शाब्दिक अगर औपचारिक नसते. परंतु या तीन्ही प्रत्यक्ष सिद्ध करून दाखविण्याचे कामी अनुमापक बुद्धीस यश मिळत नाही. एकाच कल्पनेबद्दल परस्परविरोधी विधाने अनुमानाने करता येतात. उदा० विश्वास कालाच्या ओघात कोठेतरी आरंभ आहे आणि स्थलाची मर्यादा आहे; हे एक विधान व दुसरे विश्वास असा आरंभ अगर मर्यादा नाही, असे विधानही दोन्ही परस्पर–विरोधी असून अनुमानाचे द्वारा दोन्हीही सिद्ध करणे शक्य होते. ईश्वराच्या अस्तित्वाबाबत अनुमाने केलेले युक्तिवादही दुर्बलच असतात व आत्म्याच्या स्वरूपाचे अनुमानही तर्काभासच ठरते. अनुमापक बुद्धीने केलेल्या या कल्पना महत्त्वाच्या असतात पण त्या इंद्रियानुभवाच्या पलीकडे असल्याने त्या अनुभवाच्या घटक न मानता फक्त साध्या बुद्धीच्या कल्पनांचे नियंत्रण करणाऱ्या असतात. त्या अंतिम सत्याच्या बोधक नसतात. अंतिम सत्य अज्ञेयच राहते. त्यामुळे तत्त्वज्ञान हे अंतिम सत्याचे ज्ञान या दृष्टीने शक्य कोटीत येत नाही. दृश्य वस्तूंच्या ज्ञानाची मीमांसा एवढ्या स्वरूपातच ते शक्य असते. याप्रमाणे वरील तिसऱ्या प्रश्नाचे उत्तर असून कोणत्या पायावर नवीन तत्त्वज्ञान उभारता येईल. या चौथ्या प्रश्नाचे उत्तरही वरील तत्त्वज्ञान–चिकित्सा अगोदर गृहीत धरूनच नवीन विचारसरणी आखावी लागेल हे होय.

बुद्धीचे द्वारा फक्त दृश्य सृष्टीचेच ज्ञान होते. त्या पाठीमागील अदृश्य मूलतत्त्वाचे ज्ञान होऊ शकत नाही. असा कँटच्या ' शुद्धबुद्धीची समीक्षा ' या ग्रंथाचा निष्कर्ष आहे. अशा स्थितीत या अदृश्य मूलतत्त्वाकडे जाण्यास बुद्धीच्या द्वारा होणाऱ्या ज्ञानाखेरीज अन्य मार्ग आहे काय ? याचे उत्तर कँटने ' व्यावहारिक बुद्धीची मीमांसा ' व ' भावनेची मीमांसा ' या ग्रंथामध्ये देण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्याचे विवेचन पुढे करू.

कँटच्या ' शुद्धबुद्धीच्या समीक्षेचा ' शेवट अज्ञेयवादात होतो. आपणास होणारे ज्ञान फक्त दृश्य सृष्टीचे असते. अदृश्य सृष्टी अज्ञातच रहाते. असे असले तरी कँटच्या अज्ञेयवादाचा शेवट संशयवादात होत नाही. कारण त्याने अज्ञेयवादावरच न थांबता अदृश्य अगर अतींद्रिय क्षेत्रात प्रवेश करण्याचा मार्ग शोधला. ईश्वर, अमरत्व, आत्मस्वातंत्र्य या कल्पना बुद्धीस सुचतात पण चिंतनास दिशा दाखविणारी ध्येये या स्वरूपातच राहातात. त्यांच्या अस्तित्वाचा पडताळा इंद्रियानुभावात घेता येत नाही. त्यामुळे त्यांचे निश्चित अस्तित्व मानता येत नाही व त्या नुसत्या शक्यतेच्या कोटीतच रहातात. पहिली समीक्षा संपवून कँटने दुसरी समीक्षा सुरू केली. शुद्ध बुद्धीची समीक्षा जेथे संपते तेथून व्यावहारिक बुद्धीची समीक्षा सुरू होते. ' व्यावहारिक ' हा शब्द कँटने विशिष्ट अर्थाने वापरला आहे. सामान्यपणे ज्ञात तत्त्वांचे नेहमीच्या दैनंदिन गोष्टीस उपयोग करण्याच्या बुद्धीस व्यावहारिक म्हटले जाते. पण या अर्थाने कँटने उपयोग केलेला नाही. व्यावहारिक बुद्धी म्हणजे सदसद्-विवेक बुद्धी होय. सृष्टीतील इंद्रिय गोचर पदार्थांच्या क्षेत्रावरून कँटने आपली दृष्टी मनुष्याच्या आंतरिक अशा नैतिक सदिच्छेकडे वळविली. तेथे त्यास बाह्य सृष्टीहून निराळे क्षेत्र दिसले. त्या क्षेत्राचे परीक्षण करीत असता ईश्वर, अमरत्व, आत्मस्वातंत्र्य या कल्पना केवळ नियामकच आहेत, बुद्धीच्या निरनिराळ्या कल्पनात एकसूत्रीपणा आणण्यापुरताच त्यांचा उपयोग

आहे, या कल्पनांप्रमाणेच सत्यसृष्टीतही गोष्टी आहेतच हे सांगता येत नाही या तऱ्हेच्या विचारसरणीच्या पुढे त्याचे पाऊल पडले. मनुष्याच्या नैतिक अनुभवावरून या तीन कल्पना अधिक समृद्ध, सखोल आणि अर्थपूर्ण आहेत असे त्यास आढळून आले; आणि " मी ज्ञानास बाजूस सारले ते श्रद्धेचा मार्ग मोकळा करण्यास्तव " असे त्याने उद्गार काढले.

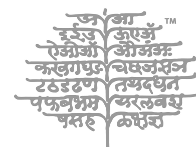
कँटची नीतिमीमांसा

कँटची नीतिमीमांसा– जिला त्याने व्यावहारिक बुद्धीची मीमांसा असे नाव दिले–ही केवळ मागाहून जोडलेली पुरवणी आहे, तो त्याचा गंभीर विचार नव्हे असे त्याचे काही टीकाकारांनी म्हटले. हीन नावाच्या जर्मन कवीने कँटच्या पहिल्या समीक्षेस शोकान्तिका म्हटले व दुसरीस प्रहसनाची उपमा दिली. त्याने असे म्हटले की किल्ल्याच्या मजबूत तटबंदीत परमेश्वर रहात होता त्या किल्ल्यावर जोराचा हल्ला करून कँटने तटबंदी उध्वस्त केली. आतील संरक्षक सैन्यास तरवारीने नामशेष केले व शेवटी प्रत्यक्ष परमेश्वरही घायाळ होऊन मूर्च्छित पडला. कँटचा विश्वासू सेवक लँपेने हा भयानक प्रकार पाहिल्यावर तो घाबरून गेला व दुःखावेगाने त्याच्या नेत्रातून अश्रू वाहू लागले. कँटला त्याची करुणा आली. आपल्या सेवकास देवावाचून सुखाने जगता येणार नाही हे ओळखून त्याने आपल्या व्यावहारिक बुद्धीच्या मीमांसेच्या द्वारा ईश्वराच्या अस्तित्वाची ग्वाही दिली! अरिस्टोफेनिसने सॉक्रेटिसाचे काळी त्याचे व्यंगचित्र रंगविले होते त्यातलाच हा प्रकार होता! वास्तविक कँटची नीतिमीमांसा हा आगंतुकपणे हाताळलेले विषय नसून त्याच्या तत्वचिंतनाचा तो गाभाच आहे.

मनुष्य व इतर प्राणी यामध्ये मुख्य फरक त्याच्या बुद्धिवैशिष्ट्याचा आहे. तो बुद्धिमान असल्याने त्यास जिज्ञासा असते. या जिज्ञासेमुळे तो ज्ञानमीमांसा करण्यास प्रवृत्त होऊ शकतो. बुद्धीच त्याला ज्ञानाच्या क्षेत्रातील मर्यादा दाखविते. बुद्धीला सद्वस्तु जशी आहे तशी दिसत नाही. बुद्धीला स्वतःच्या अंगभूत साच्यातूनच वस्तू दिसतात. मूळ वस्तु दिसत नाही. ती अज्ञेयच राहते. परंतु मानवीजीवनातील या तऱ्हेचा बुद्धीचा ज्ञानसंपादनाचा एकमेव व्यापार आहे असे नाही. मानवाच्या ठिकाणी नैतिक सदिच्छा व नैतिक प्रवृत्तीही असते. " नीतीची आध्यात्मिक तत्त्वे " या ग्रंथाच्या सुरवातीसच कँटने या नैतिक व सद्बुद्धीच्या निरपेक्ष मूल्याचे उदात्त वर्णन दिले आहे :

" अखिल जगतात किंवा जगताबाहेरसुद्धा केवळ एका सद्बुद्धीशिवाय निरुपाधिक रीतीने चांगली (म्हणजे जिचा चांगुलपणा इतर कोणत्याही गोष्टीवर अवलंबून नाही) गोष्ट मानता येणे शक्य नाही. नैपुण्य, चातुर्य, अचूक निर्णयशक्ती इत्यादी बुद्धिमत्तेच्या देणग्या– मग त्यास आपण कोणत्याही नावाने संबोधू– या चांगल्या व इष्ट गोष्टी होत यात संशय नाही. धैर्य, दृढनिश्चय व दीर्घोद्योगशीलता या गोष्टी स्वाभाविकपणे अंगी असणे हे सुद्धा पुष्कळ दृष्टीने चांगले व इष्ट असते. परंतु निसर्गाच्या या सर्व देणग्यांच्या पाठीमागे त्याना प्रेरणा देणारी बुद्धी अगर शील जर चांगले नसेल तर या देणग्यासुद्धा अत्यंत विघातक व उपद्रवकारक बनू शकतील. दैवयोगाने प्राप्त झालेल्या वैभवादी देणग्यांनाही हीच गोष्ट लागू पडते. सत्ता, संपत्ती, मान, मान्यता इतक्याच नव्हे तर शरीराची आरोग्यता, सर्वसामान्य सुस्थिती आणि प्राप्त परिस्थितीत समाधान मानण्याची वृत्ती या गोष्टीसुद्धा जर मनुष्याच्या ठिकाणची बुद्धी सत्प्रवृत्त नसेल तर गर्वास व पुष्कळवेळा उन्मत्तपणास कारणीभूत होतात. पवित्र अशा सद्बुद्धीचा अलंकार ज्यास नाही अशा व्यक्तीची सतत समृद्धी होत असली तरी ती पाहताना विचारी व निःपक्षपाती मनुष्यास सुख वाटत नाही. या कारणाने कोणाही व्यक्तीस सुखी रहाण्याची पात्रता असण्यास सुद्धा सद्बुद्धी ही अत्यावश्यक गोष्ट आहे असे दिसून येते. "

सद्बुद्धीचे मूल्य इतर गोष्टीवर अवलंबून नाही. तिचे मूल्य स्वयंभूच आहे. सद्बुद्धी ही स्वतःच्या तेजाने तळपणाऱ्या रत्नाप्रमाणे आहे. मनुष्याच्या ठिकाणी असणारी कर्तव्याची अगर नैतिक जबाबदारीची जाणीव ही या सद्बुद्धीचेच रूप होय. सद्बुद्धीचे द्वारा मनुष्याचा सत्यसृष्टीशी संबंध घडतो. मानवी जीवनाची उदात्त बाजू प्रगट होते. दृश्य भौतिक सृष्टी ही कार्यकारणभावाने बद्ध आहे. तिच्यातील प्रत्येक घटना ही त्या मागील घटनेने बांधलेली असते. मनुष्य त्याच सृष्टीचा भाग असल्याने त्याचे जीवनही कार्य-





कारण भावाने बद्धच असलेले दिसते. प्राणिशास्त्र, मानववंशशास्त्र, मानसशास्त्र यांच्या दृष्टीकोनातून पाहिल्यास या बद्धतेचा ग्रह दृढ होतो. सृष्टीच्या विकासक्रमामध्ये विशिष्ट प्रेरणा, शक्ती व वासना यानी युक्त असणाऱ्या विशिष्ट प्राणिवर्गात असणारा मनुष्य एक प्राणी आहे या दृष्टीने प्राणिशास्त्रज्ञ त्याच्याकडे पहातो. विशिष्ट मानववंशाच्या विकासाच्या विशिष्ट अवस्थेस अनुरूप असणाऱ्या भावना व बुद्धीची सामग्री प्राप्त झालेली एक मानववंशातील व्यक्ती या दृष्टीने मानववंशशास्त्रज्ञ मनुष्याकडे पाहातो. प्राणिशास्त्रज्ञ व मानववंशशास्त्रज्ञ मनुष्यव्यक्तींचा अभ्यास करताना जी पद्धत स्वीकारतो तीच पद्धत मानसशास्त्रज्ञही स्वीकारतो. मनुष्यास जन्मतःच काही मानसिक व शारीरिक घडण व प्रवृत्ती आहेत या दृष्टीने मानसशास्त्रज्ञ त्याच्याकडे पहातो. बालपणीच्या या सहजप्रवृत्तींचा विकास होऊन पुढे त्याच्या आवडीनिवडी, पूर्वग्रह, वासना व विचार बनतात. व या कारणांनी त्याची मनोभूमी व तिचे व्यक्त स्वरूप असणारी कर्मे कार्यकारणभावानुरूप घडत असतात. सृष्टीतील सर्व पदार्थ ज्याप्रमाणे नैसर्गिक कार्यकारणभावाने जखडलेले असतात त्याप्रमाणे मनुष्यही जखडलेला असतो असे या निरनिराळ्या शास्त्रांच्या दृष्टीकोनातून पाहिल्यास दिसते. पण हे सर्व मनुष्याच्या जीवनाच्या ज्ञेय सृष्टीतील विभागापुरतेच खरे असते. मनुष्याचे नैतिक जीवनाचे परीक्षण केल्यास तो नुसत्या निसर्गसृष्टीचाच भाग नसून दिक्कालाच्या पलीकडील अज्ञेय पण सत्य सृष्टीचाही अंश आहे असे आढळून येते. त्याच्या ठिकाणी असलेली सद्सद्विवेकबुद्धी, नैतिक कर्तव्याची जाणीव, यावरून त्याच्या ठिकाणी असलेले इच्छा–स्वातंत्र्यही व्यक्त होते. स्वतःच्या इच्छेने न घडणाऱ्या कर्मास नीति अनीती लावताच येत नाही. इच्छास्वातंत्र्याने घडलेल्या कर्मासच नैतिक व अनैतिक म्हणता येते. मनुष्यास नैतिक कर्तव्याची जाणीव असते याचाच अर्थ त्यास ते करण्याचे स्वातंत्र्य आहे. एऱ्हवी कर्तव्य व अकर्तव्य या शब्दास अर्थच उरत नाही. अनिच्छेने अगर दुसऱ्याच्या जबरदस्तीने होणाऱ्या कर्माचे नैतिक मूल्यमापन करता येत नाही.

सद्बुद्धि अगर सदिच्छेचे अधिक पृथक्करण करणे इष्ट आहे. सर्वसामान्य लोकात नैतिक जाणीव असते. तिचे परीक्षण केल्यास त्या नैतिक जाणीवेनुरूप जेव्हा नैतिक मूल्यमापन केले जाते तेव्हा त्यात तीन प्रकार दिसतात : (१) एखादा मनुष्य आपल्या कर्तव्याच्या विरुद्ध असणाऱ्या गोष्टी कोणत्या का हेतूने असो करण्याचे टाळतो. उदा० एखादा दुकानदार गिऱ्हाइकास फसवीत नाही कारण प्रामाणिकपणाचे वर्तन हे धंद्याचे चांगले धोरण म्हणून त्याने स्वीकारलेले असते. अशा मनुष्याची बाह्य वर्तनाबद्दल प्रशंसा होते. (२) दुसरा एखादा मनुष्य महत्वाकांक्षी असतो. महत्त्वाकांक्षेमुळे तो चिकाटीने परिश्रम करतो, लोकाशी गोड वागतो व दयाळू होऊन साहाय्य करतो. अशाची आपण अधिक सहानुभूतीने प्रशंसा करू. (३) तिसरा मनुष्य केवळ कर्तव्यपरायण असतो. तो कर्तव्यासाठी कर्तव्य पालन करतो. त्यामध्ये त्याचा दुसरा कोणताही हेतू नसतो. याची सर्वात अधिक आदरणीय व्यक्तीत गणना होते. येथेच आपणास खऱ्या नीतीचा, निरपेक्ष व स्वयंभू पाया दृग्गोचर होतो. ज्या वेळेस पुढील फायद्याचा विचार करून अगर आपली सहजप्रवृत्ती आहे म्हणून सद्वर्तन केले जाते त्यामधील नीतीचे स्वरूप केवळ व्यावहारिक अगर विधियुक्तच असते. खरी नीतिमत्ता कर्तव्यासाठी कर्तव्य या बुद्धीतच प्रकट होते.

सामान्य लोकांमध्ये दिसणाऱ्या या नैतिक कर्तव्याच्या जाणीवेची अधिक मीमांसा केल्यास सद्बुद्धीचे क्षेत्र हे स्वयंशासित आहे हे दिसून येते. सद्बुद्धीचे मूल्य निरपेक्ष व दुसऱ्या कशावरून मापण्याजोगे नसल्याने तिच्यावर हुकुमत चालविणारी शक्ती तिची स्वतःचीच असते. सद्बुद्धीची कर्तव्यपालनाची आज्ञा ही परिस्थितीनिरपेक्ष असते. नीतिपालनाखेरीज इतर ज्या करण्याजोग्या गोष्टी असतात तत्संबंधी कर्तव्य हे परिस्थितीसापेक्ष असते. तेथे ‘ जर ’ ‘ तर ’ची भाषा असते. ‘ जर परीक्षा उत्तीर्ण व्हावयाची आहे तर अभ्यास कर ’ ‘ जर रोगमुक्त व्हावयाचे असेल तर औषध घे ’ अशा शब्दात इतर बाबतीतली आज्ञार्थी वचने व्यक्त होतात. त्या आज्ञा सकारण असतात व ती कारणे नसल्यास आज्ञांची व नियमांचीही गरज उरत नसते. मला जर परीक्षा उत्तीर्ण होण्याची गरजच नसली तर अभ्यास करण्याचा आदेश पालनाचीही गरज नाही. परंतु नैतिक जबाबदारीचे तसे नाही. मी





नीतीने का वागावे ? तर नीतीसाठीच. नैतिक कर्तव्य-पालनास परिस्थितीची अट नाही. माझी सद्बुद्धी सांगते म्हणूनच तिची आज्ञा पाळली पाहिजे असा नीतीच्या क्षेत्रातील परिस्थितिनिरपेक्ष दंडक आहे. त्यामुळे नैतिक तत्त्वांचा उगमही दृश्यसृष्टीतील घटनांच्या अनुभवात नसून तो स्वयंसिद्ध सद्बुद्धीतच आहे.

सद्बुद्धीच्या स्वयंशासित क्षेत्राकडे दुर्लक्ष करून नीतितत्त्वाचे मूळ इतर गोष्टीत शोधण्याचे प्रयत्न होतात. हे सर्व प्रयत्न सद्बुद्धीस स्वतःशिवाय अन्य शासन सांगणारे होत. अशा प्रयत्नामुळेच नैतिक कसोटीचे निरनिराळे सिद्धांत असमाधानकारक ठरतात. कँटने आपल्या 'नैतिक बुद्धीच्या समीक्षे'त अशा सहा मतप्रणालींचा उल्लेख केला आहे. त्यापैकी चार दृश्य-सृष्टीतील अनुभवावर आधारलेल्या असून दोन विवेक-बुद्धीच्या कल्पनावर उभारलेल्या आहेत: (१) मॉंटेग याच्या मते नीतितत्त्वांचा आधार शिक्षण हा होय. (२) मॅंडेव्हिल- याच्या मताप्रमाणे त्यांचा आधार कायद्याची व्यवस्था (३) एपिक्युरस- यांच्यामते शारीरिक सुख हा नीतितत्त्वांचा पाया होय. (४) हचिसन- हा नैतिक भावनेस नीतितत्त्वांचा उगम मानतो. (५) स्टोइक्स व वुल्फ- आंतरिक पूर्णतेच्या कल्पनेस आधार मानतो व (६) क्रूशिअस व धर्म-शास्त्रज्ञ ईश्वराची इच्छा ही नीतितत्त्वाचे मूल असे मानतात. या सर्व नीतिमीमांसेच्या प्रणालीचे पुन्हा अनेक निरनिराळे प्रकार निरनिराळ्या शब्दात मांडले गेले आहेत. कँटने या सर्व उपपत्ती दूर सारल्या आहेत. याचा अर्थ या सर्वांचा नीतीशी यत्किंचितही संबंध नाही असा नाही. शिक्षण, कायदे, शारीरिक व नैतिक भावना, पूर्णतेच्या कल्पनेचे चिंतन, धार्मिक अनुभव ही सर्व आपणास नीतितत्त्वे व त्यांचा सद्बुद्धीशी संबंध यांची जाणीव करून देण्यास कारणीभूत होऊ शकतील. परंतु अनुभवपूर्व नीतितत्त्वाची जाणीव करून देणारी गोष्ट व त्या तत्त्वाचे उगमस्थान या दोन्हींचा घोटाळा करणे योग्य नाही. नीतितत्त्वांची जाणीव अनुभवाचे वेळी झाली तरी ती तत्त्वे अनुभवातूनच वेगळी काढलेली असतात असे नव्हे. त्यांचा उगम सद्बुद्धीतच असतो.

नैतिक जाणिवेचा अगर नीतितत्त्वांचा उगम एखाद्या भावनेत अगर अभिरुचीत नसून सद्बुद्धीत असतो हे ज्यावेळी कर्तव्य आणि वैयक्तिक वासना यांच्यामध्ये झगडा होतो त्यावेळी अधिक स्पष्ट होते. सर्वकाळ कर्तव्याच्या जाणिवेचाच जय होतो असे नाही. मनुष्यास काही वासना, रागद्वेषादी मनाच्या प्रवृत्ती असतात. काही वेळा त्या प्रबल होऊन मनुष्य त्यास बळी पडतो. त्याची कर्तव्यबुद्धी पूर्ण विजयी असते असा मनुष्य दुर्लभ होय. असा मनुष्य असल्यास त्याची गणना पवित्र पुरुषांत करावी लागते. त्याच्या बुद्धीसही पावित्र्याचे वलय असते. अशा पुरुषाचे ठिकाणी झगडा नसल्यामुळे तेथे कर्तव्यबुद्धीच्या आज्ञेचीही भाषा नसते. कर्तव्यतत्परतेबद्दल जेथे झगडा असतो तेथे मात्र सद्बुद्धीच्या आज्ञेची भाषा वापरता येते. वासना एकीकडे ओढत असते तर सद्बुद्धी कर्तव्य करण्यास बजावीत असते. ही सद्बुद्धीची आज्ञा मात्र मागे वर्णिल्याप्रमाणे काही इतर गोष्टी साधण्यासाठी नसून केवळ कर्तव्यासाठी व निरपेक्ष-रीतीने नैतिक जबाबदारी पार पाडण्यासाठी असते.

मनुष्य हा विवेकबुद्धि युक्त असल्याने त्याच्या ठिकाणी नैतिक जबाबदारी असते हा कँटच्या नीति-मीमांसेची केंद्र बिंदु होय. या केंद्रबिंदूमुळे मनुष्याच्या खऱ्या अंतरात्म्याची- त्याच्या सत्य नैतिक स्वरूपाची ओळख पटते. नैतिक कर्तव्याच्या जाणिवेमुळे मनुष्यास आपला आत्मा म्हणजे केवळ भावना अगर संवेदनांची तात्पुरती जोडलेली ओळ नसून त्याहून त्याचे स्वरूप अधिक सखोल व सत्य आहे याची प्रतीती येते. कँटच्या नैतिक कर्तव्यबुद्धीच्या विश्लेषणात चार महत्त्वाच्या गोष्टी सांगितल्या आहेत:

(१) नैतिक कर्तव्याची जाणीव ही साक्षात् अनुभवास येणारी वस्तुस्थिती आहे. इंद्रियांच्या अनुभवावरून नव्हे तर तिचे अस्तित्व त्या अनु-भवाच्या पूर्वीच केवळ विवेकबुद्धीतच असलेले स्पष्टपणे सिद्ध होते.

(२) कर्तव्याची जाणीव ही इंद्रियांच्या संवेदना अगर मनाच्या सुखदुःखादी भावनाहून अगदी भिन्न स्वरूपाची आहे. वासना अगर आवडीनिवडीच्या प्रवृत्तीहून ती अगदी निराळी आहे. "मी केले पाहिजे" ही जाणीव व "मला आवडते. हे अधिक सुखकर, सोयीस्कर अगर फायदेशीर आहे" अशा

तऱ्हेची भावना या दोन्ही एक नव्हेत. पहिली निरपेक्ष तर दुसरी जाणीव सापेक्ष असते.

(३) नैतिक कर्तव्याच्या जाणिवेचा उलगडा केवळ पूर्वीच्या मानसिक वा बाह्य सृष्टीतील घटनावरून करता येत नाही.

(४) नैतिक कर्तव्याची जाणीव नैतिक स्वातंत्र्याच्या जाणिवेशी पूर्णपणे निगडित आहे. तीवरून जीवाचे नैतिक स्वातंत्र्य स्पष्ट होते.

सद्बुद्धीचे मूल्य निरपेक्ष असते. कोणत्याही देश, काल अगर व्यक्तीच्या परिस्थितीवर तिचा चांगुलपणा अवलंबून नाही. नीतितत्वे ही त्रिकालाबाधित व शाश्वत आहेत. सदसद्विवेकबुद्धीची आज्ञा ही सर्वकाली सर्व मनुष्याना बंधनकारक आहे हे कांटने सांगितले. या नंतर प्रश्न उत्पन्न होतो की नुसते निरपेक्ष कर्तव्य करा असे सांगून भागत नाही. काय करावे हेही सांगावयास पाहिजे. मनुष्याने कसे वागावे याचा आदेशही सद्बुद्धीकडून मिळाला पाहिजे. कँटने याचा विचार करून मूलभूत नीतिदंडकाचे स्वरूप तीन आदेशाच्या रूपात सांगितले आहे:

(१) "जो नियम विश्वव्यापक होण्याची इच्छा करू शकतील अशाच नीतितत्वानुसार वाग" हा प्रथम आदेश होय. विश्वातली सर्व माणसे नीतिदृष्ट्या समान आहेत मी स्वतःस अपवाद मानून इतरास तेवढे नीतिनियम लागू आहेत, मला नाहीत असे म्हणणे अनीतीचे मूळ होय. कँटने याबद्दल वचनभंगाचे उदाहरण दिले आहे. वचनभंगाचा नियम सर्वांनीच पाळावयाचा म्हटल्यास कोणाचा कोणावर विश्वास राहणार नाही, कोणी कोणाचे वचनच स्वीकारणार नाही, कोणी कोणास विश्वासाने वचन देण्याचा प्रसंग उद्भवणार नाही व तो नियमच अशक्य होईल! यासाठी वचनभंगाचे कर्मच इष्ट नाही. दुसरे उदाहरण आत्महत्येचे. आत्महत्येचा नियम विश्वव्यापक करावयाचा म्हटल्यास काही कालानंतर हा नियम पाळण्यास माणसेच उरणार नाहीत. म्हणून आत्महत्या नीतिबाह्य होय.

(२) "स्वतःमधील अगर इतरामधील मानवतेस केव्हाही केवळ साधन न मानता तिला ध्येय मानून वागत जा" कँटने या आदेशात मानवतेचे उदात्त तत्व सांगितले आहे. कोणाही मनुष्याने कोणाही व्यक्तीस स्वतःचे साधन म्हणून मानू नये. स्वतःमधील मानवतेस सुद्धा आपल्या शारीरिक सुखाचे साधन मानू नये. स्वतःमधील व इतरामधील मानवतेस अंतिम निरपेक्ष ध्येय मानावे. ही मानवता टिकविली पाहिजे एवढेच नव्हे तर तिच्या विकासार्थ झटणे हे प्रत्येकाचे कर्तव्य होय असेही कांटने सांगितले आहे. प्रतिकूल परिस्थितीमुळे आत्महत्या करणारी व्यक्ती स्वतःमधील मानवतेला जगातील सुखाचे साधन म्हणून मानीत असते. वरील दुसऱ्या आदेशाने कांटने सर्व वैयक्तिक, सामाजिक, राजकीय, धार्मिक, आंतरराष्ट्रीय जुलमास, फसवेगिरीस व हुकूमशाहीस विरोध प्रगट केला आहे. तत्कालीन युरोपमधील-विशेषतः फ्रान्समधील अंदाधुंदी व मानवतेचा अधःपात पाहून कांटचे कर्तव्यकठोर अंतःकरण व्यथित झाले होते. कांटची मानव्याची कल्पना मिल् व बेंथॅम यांच्याप्रमाणे केवळ ऐहिक सुखापुरती मर्यादित नसून अधिक विशाल व उदात्त आहे.

(३) "आपण अंतिम साध्याच्या साम्राज्याचे नागरिक आहोत ही जाणीव राखून वागत जा" हा तिसरा आदेश होय. प्रत्येक मानव हा ज्याप्रमाणे निसर्गसृष्टीतील एक व्यक्ती आहे त्याबरोबरच तो दुसऱ्या एका उदात्त नैतिक व्यवस्थेचाही घटक आहे ही महत्त्वाची गोष्ट या आदेशात सामावलेली आहे. असा नागरिक अगर घटक असण्यात त्याची खरी थोरवी आहे. नैतिक साम्राज्य ही आदर्शभूत गोष्ट आहे. सर्व मानवांचे ते ध्येय आहे. ते ध्येय साध्य करून घेण्यास प्रत्येकाने झटले पाहिजे. आपल्या वैयक्तिक आवडीनिवडी, पूर्वग्रह, रागद्वेषादी सहज प्रवृत्ती या प्रत्येकाने दूर सारून नैतिक राज्यास साजेलशी वागणूक प्रत्येकाने करण्यास झटले पाहिजे. प्रत्येक व्यक्तीने स्वतःचे हित याप्रमाणे साधून इतरांचे हितास साहाय्य केले पाहिजे व या रीतीने अंतिम साध्यांच्या साम्राज्याचे नागरिकत्वास साजेल असे सदाचरण केले पाहिजे.

याप्रमाणे कँटने सदसद्विवेकबुद्धीचे विश्लेषण करून नितिनियमांचे विवरण केले. त्याप्रमाणे याच विश्लेषणावरून त्यांत कोणती गृहीततत्त्वे आहेत याचेही विवेचन केले. पहिली गृहीत गोष्ट इच्छास्वातंत्र्याची होय. 'मी माझे कर्तव्य केले पाहिजे' यांत ते करण्याचे स्वातंत्र्य

गृहीत असते. या स्वातंत्र्यावरूनच मनुष्याच्या जीवनाचा नैतिक भाग हा कार्यकारणबद्ध निसर्गसृष्टीहून निराळ्या प्रांतातील आहे हे स्पष्ट होते. त्याचप्रमाणे मनुष्याच्या आत्म्याचे स्वतंत्र व कार्य कारणभावरहित अस्तित्व सिद्ध होते. आत्म्याचे अमरत्व हे दुसरे गृहीततत्त्व होय. फलाशा, वासना, किंवा भावनारहित कर्तव्यासाठी कर्तव्य करा असे सद्बुद्धि सांगते. ही आदर्श वागणूक घडण्यास कालावधी लागणार. 'रात्रंदिन आम्हा युद्धाचा प्रसंग ।' या न्यायाने स्वतःच्या वासना व विकाराशी झगडावे लागते. आदर्श नीतिमत्ता एका जन्मात साध्य होण्याजोगी नसते. तिला अनेक जन्म लागतात. यावरून आत्म्याच्या अमरत्वाची गोष्ट गृहीत धरावी लागते. तिसरी गृहीत गोष्ट म्हणजे ईश्वराच्या अस्तित्वाची होय.

ईश्वराच्या अस्तित्वाच्या सिद्धीसाठी तीन प्रमुख युक्तिवाद केले जातात. पण कँटने ते सर्व सदोष आहेत असे दाखवून दिले. केवळ नैतिक अनुभवावरच तो उभारता येतो असे प्रतिपादन केले.

पहिला युक्तिवाद ईश्वराच्या पूर्णत्वावरून त्याच्या अस्तित्वाची सिद्धी करण्याचा. ईश्वर पूर्ण आहे. पूर्णत्वामध्ये अस्तित्वाचा समावेश केला पाहिजे. न केल्यास पूर्णत्वाची कल्पना अपूर्णच रहाते. तेव्हा ईश्वर पूर्ण आहे यावरून तो अस्तित्वात आहे. अशा तऱ्हेचा युक्तिवाद ॲन्स्लेम, देकार्त यानी केला होता. परंतु कँटने कल्पनेवरून अस्तित्व सिद्ध करणे बरोबर नाही. माझ्या खिशात नाणी आहेत अशी मी कल्पना केली तरी मला त्यांचा उपयोग बाजारात करता येणार नाही. कल्पना आणि खरी वस्तु एक असत्या, जर काल्पनिक घोडे खरे असते तर दरिद्री लोक सुद्धा त्या घोड्यावर बसून हिंडले असते! असे कँटने या युक्तिवादाचे खंडन केले.

दुसरा युक्तिवाद बाह्य जग व मानवी मन अस्तित्वात आहेत. त्याना काही तरी कारण असले पाहिजे व ते कारण म्हणजे परमेश्वर होय. परंतु सृष्टीचे कारण परमेश्वर तर परमेश्वराचे कारण कोण? असा प्रश्न उपस्थित होतो व हाही युक्तिवाद लंगडा पडतो.

तिसरा युक्तिवाद सृष्टीच्या रचनाचातुर्याबद्दलचा. एकादे साधे घर बांधलेले पाहिले तरी त्यावरून त्याच्या रचनेचा कर्ता कोणी असला पाहिजे हे अनुमान करता येते मग सृष्टीमधील अचिंत्य रचना पाहून त्याचा कर्ता कोणी असला पाहिजे असे सहज अनुमानिता येते. हा कर्ता म्हणजेच ईश्वर होय. कँटच्या मते या युक्तिवादावरून ईश्वर म्हणजे एक चतुर कारागीर आहे एवढे फार झाले तर म्हणता येईल. पण सृष्टीचे मूळ द्रव्य अनादी व स्वतंत्र मानावे लागते. मग त्याची फक्त चतुराईची मांडणी ईश्वर करतो एवढे म्हणता येते. मांडणीच्या चातुर्यावरून ईश्वराचे सर्वशक्तिमत्व, सर्वज्ञत्वही सिद्ध होऊ शकत नाही.

ईश्वराच्या अस्तित्वाबद्दल कँटने मांडलेला युक्तिवाद हा नैतिक युक्तिवाद म्हणून प्रसिद्ध आहे. ईश्वराचे अस्तित्व हे नैतिक अनुभवाचे तिसरे गृहीततत्व होय. जगात आपणास सद्गुणी माणसाच्या वाट्यास संकटे व दुःखेच आलेली दिसतात. दुर्गुणी सुखी तर सदाचारी दुःखी असा प्रकार बहुशः दिसतो. सद्गुणी मनुष्य सुखी असावा अशी विवेकबुद्धी सांगते. खऱ्या साफल्यास सद्गुण व सुख यांची सांगड असावी असे ती म्हणते. तेव्हा अशी सांगड घालणारी परमेश्वरी शक्ति असली पाहिजे व ती नैतिक साम्राज्याची नियामक असली पाहिजे. ईश्वर अगोचर असला तरी त्याचे अस्तित्वही नैतिक साम्राज्याची व नीतीचा अंतिम विजय होण्याची खात्री पटविणारे आहे.

धार्मिक बाबतीत कँटने धर्म व नीती यांचे ऐक्य मानले आहे. नीतिमत्ता राखणे हाच खरा धर्म होय. आपले शील उदात्त बनविणे व सदाचाराचे द्वारा ते व्यक्त करणे हीच ईश्वराची खरी सेवा होय. "नीतिमत्तेने जीवन घालविण्याखेरीज ईश्वरास प्रसन्न करण्यास्तव आणखी काही गोष्टी आपणास करता येण्याजोग्या आहेत असे मनुष्यास वाटत असल्यास अशा गोष्टी करणे ही खोटी सेवा होय" असे कँटने उद्गार काढले आहेत.

कँटच्या विचारसरणीत काही दोषही दिसतील परंतु त्याने दाखवून दिलेले तत्वचिंतनातील प्रमाणमीमांसेचे महत्त्व, सद्सद्विवेकबुद्धीचे मानवी जीवनातील केंद्रस्थान, प्रत्येक मानवाची मानव म्हणून असणारी थोर पदवी, नैतिक ध्येयाने बद्ध असा आदर्श समाज, या गोष्टी अत्यंत मोलाच्या आहेत.





डॉ. गं. ब. ग्रामोपाध्ये

एकनाथकृत "चतुःश्लोकी भागवत"

एकनाथांची पूर्वतयारी

"चतुःश्लोकी भागवत" हा एकनाथांचा ग्रंथलेखनाचा पहिलाच प्रयत्न. श्रीमद्भागवताच्या दुसऱ्या स्कंधातील नवव्या अध्यायात ज्या चार श्लोकात (श्लो. ३२-३५) परमगुह्यज्ञान सांगितलेले आहे, त्यांचे स्पष्टीकरण हा या ग्रंथाचा विषय. हे चार श्लोक म्हणजे समग्र भागवताचा मथितार्थ आहे. हा मथितार्थ देशी भाषेत आणि तोही प्राकृत जनांना समजावून सांगणे सोपे नव्हे. त्याला तयारीही तितकीच हवी. मूळ ज्ञानाचे संपूर्ण आकलन झालेले असणे जसे त्याला अवश्य आहे तद्वत् मूळ ग्रंथाच्या संस्कृत भाषेप्रमाणे देशी भाषेवर—मराठीवर—प्रभुत्व असणेही अवश्य आहे. या दोन्ही प्रकारची एकनाथांची तयारी झालेली असावी. दक्षिणची काशी म्हणून प्रख्यात असलेल्या पैठणच्या ब्राह्मणकुटुंबात त्यांचा जन्म झालेला. त्यांच्या चरित्रकारांनी पुरविलेल्या माहितीप्रमाणे ६ व्या वर्षी मुंज झाल्यावर योग्य ते ब्रह्मकर्माचे शिक्षण त्यांना मिळाले असले पाहिजे. भानुदासांच्या कुळात जन्मल्यामुळे भागवतसंप्रदायाचे गुणविशेष त्यांच्या रक्तातच भिनलेले असावेत. भागवतसंप्रदायाच्या अनुषंगाने अध्यात्मज्ञानाचे थोडेफार संस्कारही त्यांच्या मनावर झालेले असणे शक्य आहे. शिवाय पुराण व कीर्तन या ज्या लोकशिक्षणाच्या तत्कालीन लोकप्रिय संस्था, तद्वारा वेद, उपनिषदे, गीता यातील तत्त्वज्ञान व भारतभागवतादी पुराणातील कथा त्यांच्या कानावर सतत पडत असल्या पाहिजेत. शिवाय जनार्दनस्वामींकडे गेल्यावर गुरुकृपेमुळे होणाऱ्या आत्मज्ञानाबरोबर वेद-उपनिषदांचे व त्यांच्या यथास्थित आकलनाला उपयोगी पडणाऱ्या दर्शनग्रंथांचे अध्ययनही जरूर झालेले असावे. त्या जोडीला 'ज्ञानेश्वरी' व 'अमृतानुभव' यांची पारायणेही झालेली असली पाहिजेत. त्याविना 'चतुःश्लोकी'चे गुह्यज्ञान देशभाषेत म्हणजे मराठीत सांगण्याची जनार्दनस्वामींची आज्ञा होताच ती प्रत्यक्षात उतरतीना.

तत्त्वनिरूपण आणि कथात्मकता

चतुःश्लोकीचे निरूपण करणाऱ्या ग्रंथाचे लेखन करणे— आणि तेही तरुण वयात— सामान्य नव्हे. चतुःश्लोकी म्हणजे संपूर्ण भागवताचे गहनगूढ सार. ब्रह्मदेवाला जेव्हा सृष्टीची निर्मिती कशी करावी हे सुचेना तेव्हा अन्वयव्यतिरेकसंबंधांनी परमात्मा सकल सृष्टीत कसा सामावलेला असतो हे भगवंतांनी त्याला दिलेले ज्ञान ज्यात सामावले आहे अशी ही चतुःश्लोकी. परंतु व्यासांनी ही चतुःश्लोकी कथाप्रसंगात ओवलेली आहे, आणि हरिविरिंची संवादातून सांगितली आहे. अर्थात् येथे संवाद असला तरी त्यातील बराच भाग भगवंतांनी केलेल्या विवेचनाने व्यापला आहे, हा भाग वेगळा. परंतु एकंदर तत्त्वनिरूपण कथाप्रसंगांच्या आधारे रसाळ केले आहे. मूळ भागवतादी पुराणांनीच अवलंबिलेली ही पद्धती आहे. हीच पद्धती परंपरेने मराठीतही उतरली आहे. एकनाथांनी या पद्धतीचा प्रस्तुत ग्रंथात भरपूर फायदा घेतला आहे. पुराण आणि कीर्तन या संस्थांनी या पद्धतीचा परिचय मराठी मनाला करून दिलेलाच होता. अध्यात्माचे निरूपणही रसाळ कथाप्रसंगाच्यामुळे लोकप्रिय झालेले होते. किंबहुना पुराण व कीर्तन या संस्थांच्यामुळे महाराष्ट्राच्या एकंदर सांस्कृतिक जीवनाला व पर्यायाने वाङ्मयनिर्मितीला फार मोठा हातभार लावलेला आहे. भारत-भागवतरामायणासारख्या ग्रंथांचा व त्यांतील अवतारकथांचा त्यात फार मोठा वाटा आहे. सर्वसामान्य भाविक समाजाला पौराणिक कथांच्या मागील अध्यात्म न कळले, तरी भागवतकथेची, कथाश्रवणाची, गोडी असणे शक्य आहे. या गोडीतून भक्तिभावनेचा उदय व त्या भक्तिभावनेबरोबर अत्यंत सोपे असे नामस्मरण वा संकीर्तन यासारखे आचरण या गोष्टी घडणे अपरिहार्य होते. निदान त्यातून भक्तिज्ञानवैराग्याची व सदाचरणाची योग्य ती शिकवण तरी खास मिळत असावी. कथापुराणांचे हे महत्त्व व एकनाथकालीन त्यांची लोकप्रियता लक्षात घेता फक्त चतुःश्लोकीचे तर्कशुद्ध अध्यात्मपर विवेचन करण्याऐवजी साऱ्या नवव्या अध्यायातील कथाप्रसंग एकनाथाने का वर्णिले याची कल्पना येऊ शकते. नुसत्याच त्या चार श्लोकांचे विवरण कदाचित् रूक्ष झाले असते, विद्वज्जड झाले असते, आणि विशेष म्हणजे सामान्य





जनांच्या डोक्यावरून गेले असते. मूळ संस्कृतच्या केवळ मराठी भाषांतराने येथे भागण्यासारखे नव्हते. त्यातील गहनगूढता काही भाषेची नव्हती; तर ती विषयाची होती. आणि म्हणून तो विषय सोपा करण्यासाठी, नव्हे मनावर ठसण्यासाठी एखाद्या रसाळ कथेच्या ओघात तो आणणे अवश्य होते. अनायासे मूळ द्वितीय स्कंधाच्या ९ व्या अध्यायात जी कथा आहे, आणि जिच्या ओघात व्यासांनीही चतुःश्लोकीचे ज्ञान सांगितले आहे. तीच कथा संपूर्णपणे व जशीच्या तशी घेणे एकनाथांना योग्य वाटले असावे. आणि त्यामुळे चतुःश्लोकीच्या विवेचनासाठी तपशीलातील थोड्याफार संक्षेपाने का होईना पण मुळातील संपूर्ण कथा एकनाथांनी सांगितली आहे.

एकनाथांच्या 'चतुःश्लोकी भागवता'ला जे कथात्मक रूप आले आहे त्याचे कारण हे असे आहे. कथेचा नायक एकनाथाला अत्यंत प्रिय असणारा भगवंत; दुष्टांचे निर्दाळण करणारा, साधूंचे तारण करणारा व भक्तांच्या हाकेला धावून येणारा. मात्र भक्तही त्या योग्यतेचा पाहिजे, वेळी त्याला प्रसन्न करण्यासाठी यमनियमादींच्या साह्याने उग्र तपाचरण करणारा. म्हणजे मग देव प्रसन्न होतो व भक्ताला इष्ट वर देऊन जातो. या सगळ्यात भक्तावर कोणते ना कोणते अनावर संकट येत असते, त्या संकटाशी झगडताना तो हतबल होत असतो आणि अखेर परमेश्वराचा धावा करतो. आणि मग तो धावाही जेव्हा आर्ततर व उत्कटतर होतो तेव्हाच त्याला परमेश्वराची भेट होते. असा हा देवभक्तांतला संबंध असतो. या संबंधांत भक्ताकडून भजन, कीर्तन, वंदन, स्मरण इत्यादि नवविधा भक्तींपैकी काहीचा हटकून अवलंब केला जातो. आणि म्हणून या साऱ्या अनुभवात एकप्रकारची भावनात्मकता उतरत असते. अर्थात् ती मुख्यतः भक्तिभावनेची व तिच्याच इतर आनुषंगिक छटांची असते– आणि म्हणून तिच्यावर आधारलेल्या कथेला निवेदन करणारा तोलामोलाचा असेल तर–एक प्रकारची कलात्मकता येण्याची शक्यता असते. श्रीमद्भागवताच्या द्वितीयस्कंधाच्या नवव्या अध्यायात व्यासाने असाच एक कथाप्रसंग निवडला आहे : सृष्टीची उत्पत्ति करण्यासाठी ज्याचा जन्म झाला त्या ब्रह्मदेवाला जेव्हा सृष्टिसर्जनाचा विधीच सुचेना तेव्हा तो हताश झाला. पंचमहाभूतांना रंगरूप देण्याचे जे कार्य त्याच्यावर सोपविलेले होते ते करता न आल्यामुळे अखेर परमेश्वराला शरण गेला. तेवढ्यांत त्याला समुद्राच्या पाण्यातून 'तप' असा ध्वनि ऐकू आला व परमसाधनाची एक कल्पना स्फुरली. त्या कल्पनेनुसार त्याने उग्र तपाचरणाला प्रारंभ केला व 'सहस्त्ररुपेवरी' ते केले. ब्रह्मदेवाच्या या उग्र तपाचरणाने व त्यामागील निष्ठेने भगवान विष्णु त्याच्यावर प्रसन्न झाले, आणि त्याला प्रथम आपला वैकुंठलोक त्यांनी दाखविला. येथे भागवतकाराप्रमाणेच एकनाथही वैकुंठाच्या व विशेषतः त्यातील भगवंताच्या वर्णनात रंगून गेले आहेत. हे वर्णन आजच्या वाचकाला सांकेतिक वाटणे शक्य आहे. परंतु असे असले तरी त्यामागील वर्णनकाराच्या भक्तिप्रेमामुळे एकप्रकारचा ताजा टवटवीतपणाही त्यातून जाणवल्याशिवाय राहात नाही. त्यात ब्रह्मदेवाला दिसलेले आत्मज्ञानसंपन्न देव साक्षात् भगवत्‌रूप ज्यांच्यात उतरले आहे असे महान् भगवद्भक्त, आणि त्या साऱ्यांच्या प्रभावळीत विराजमान झालेले भगवान् विष्णु याची रसाळ वर्णने आढळतात. भगवंताला पाहताच ब्रह्मदेवाचे अंतःकरण आनंदाने भरून आले, अंगावर रोमांच उठले आणि त्याने भगवंताच्या चरणावर लोटांगण घातले. भगवान विष्णूही ब्रह्मदेवावर संतुष्ट झाले व 'जे अभीष्ट वांछी तुझे मन । तो वर संपूर्ण माग' म्हणून त्यानी त्याला आज्ञा दिली. तेव्हा ब्रह्मदेव म्हणाला, "हे भगवंता सृष्टि निर्माण करण्याची मला आपण अनुज्ञा दिलीत पण त्यासाठी जे गुह्य ज्ञान अवश्य आहे ते मजजवळ नाही. ते प्रथम मला द्या. तसेच सूक्ष्म व स्थूल म्हणजेच पर अपर अशी जी तुमची रूपे विश्वरचनेच्या दृष्टींनी मानली आहेत, त्याचे ज्ञान मला होईल असे करा. (परावरे यथा रूपे जानीयां ते त्वरूपिणः). तसेच विविध शक्तींनी भरून गेलेले हे विश्व तुम्ही स्वतःच्याच मायेने उत्पन्न करता, धारण करता, व शेवटी त्याला आवरून घेता. आत्मस्वरूपानेच तुम्ही ब्रह्मदेवादिकांची रूपे घेता, व आपला संकल्प व्यर्थ जाणार नाही अशा रीतीने क्रीडा करता. तेव्हा या सर्व गोष्टींचे यथार्थ ज्ञान मला जेणेकरून होईल अशी बुद्धि माझ्या ठिकाणी उत्पन्न करा. (श्लो. २६–२७). त्याचप्रमाणे सृष्टि

उत्पन्न करण्याच्या कार्यात मी जन्मरहित आहे. अशा भावनेने माझ्यामध्ये अभिमान वाढणार नाही, असेही करा. (श्लो. २९)

ब्रह्मदेवाची ही प्रार्थना ऐकून भगवान् प्रसन्न झाले. आणि अत्यंत गुप्त असे ज्ञान, त्याचबरोबर अनुभवज्ञान, भक्तियोग व त्यांच्या प्राप्तीची अंगभूत साधने ही सर्व सांगण्याचे त्यांनी वचन दिले. त्यातून स्वतःचे (भगवंताचे) रूप कसे आहे, सत्ता केवढी आहे, तसेच रूप, गुण आणि कर्मे कोणती आहेत यांचेही निश्चित व यथार्थ ज्ञान मिळेल असे सांगितले. (श्लो. ३०–३१)

चतुःश्लोकी : एकनाथांचा अनुभव

यानंतर भगवंतानी आपल्या गुह्य ज्ञानाचे स्पष्टीकरण केले. चतुःश्लोकीतला (श्लो. ३२ ते ३५) प्रमुख विषय तो हाच. परंतु व्यासाने अध्यायाची समाप्ती तेथेच केलेली नाही. ब्रह्मदेवाला गुह्य ज्ञान देऊन भगवान् गुप्त झाल्यावर ब्रह्मदेवाने सृष्टीची रचना केली व तिच्यातील सर्वांचे कल्याण व्हावे म्हणून पुनः अनुष्ठानाला सुरुवात केली. तेव्हा ब्रह्मदेवाचा पुत्र व परमभगवत्भक्त नारद तेथे आला. नारदाची प्रार्थना ऐकून ब्रह्मदेवाने त्याला दशलक्षणी भागवत सांगितले. हेच भागवत पुढे नारदाकडून व्यासाला व व्यासाकडून शुकाचार्याला व शुकाचार्याकडून परिक्षितीला सांगितले गेले. शुकपरीक्षितीसंवादातून सुरू झालेली ९ व्या अध्यायातील कथा पुन्हा शुकपरीक्षितीसंवादानेच व्यासाने संपविली आहे. मूळ कथेची ही रचना तिच्यातील कथानकाचा ओघ व त्या ओघात येणारे हरिविरंचीसंवादात्मक गुह्यज्ञान ही पाहिली म्हणजे एकनाथांनी चतुःश्लोकीच्या निरूपणासाठी ती संपूर्ण कथा का घेतली याची कल्पना येते. श्रीकृष्णाच्या अवतारकथांची व त्यांतील त्याच्या लीलांची भोळ्याभाबड्या पण भाविक जनावर नेहमीच मोहिनी असते. त्या कथातून मनुष्याच्या कल्याणाचे अनेक उपाय सांगितलेले असतात. अशा कथांचा भक्तिज्ञानवैराग्याच्या उपदेशाला फार उपयोग होतो. याचा अनुभव एकनाथांनी कथाकीर्तनाच्या श्रवणाने मिळविलाच असला पाहिजे. शिवाय अशा कथात भगवत्-संकीर्तन जे करता येते, त्याचीही भुरळ त्यांना पडली असावी शिवाय ज्या भक्तिप्रेमाने ब्रह्मदेवाचे मन भरून गेले होते, त्याच भक्तिप्रेमाने एकनाथांचे मनही भरले होते. तेही एक भगवत्भक्त होते. ब्रह्मदेव व नारद यांच्या तोडीचे नसले तरी ते त्यांच्या परंपरेतील होते. जे कोडे ब्रह्मदेवाला पडले होते, तेच कोडे त्यानाही पडलेले असणे शक्य आहे. कारण तेही एक जिज्ञासू होते, आर्त होते, अर्थार्थी होते. त्याशिवाय बालपणीच गृहत्याग करून जनार्दनस्वामीकडे ते धावले ना, ब्रह्मदेवाशी त्याना एकदम समरस होता आले ते यामुळे. इतकेच नव्हे तर 'देशभाषेत गुह्यज्ञान वर्णन कर' अशी गुर्वाज्ञा होताच 'ग्रंथार्थ खेळे माझे दृष्टी' अशी त्यांची अवस्था झाली.

नित्यकर्म करिता जाण । ग्रंथीचे दिसे गुह्य ज्ञान ।
मागे घालुनिया संध्यास्नान । ग्रंथार्थ पूर्ण
प्रकटे फुडां ।। (१०२८)

जागृती दिसे ग्रंथार्थज्ञान । ग्रंथार्थमय जाहले जीवन ।
सुषुप्तीमाजी दुजेनवीण । हे गुह्यज्ञान
प्रकटे मज ।। (१०२९)

आणि मग –

शब्दापुढे अर्थ धावे । ओवीपुढे अर्थ पावे ।
जे जे जीवी विवंचावे । ते ते आघवे
ग्रंथार्थ होय ।। (१०३०)

– असा त्याना अनुभव आला.

ग्रंथरचनेचा एकनाथांचा हा अनुभव लक्षात घेतला तर ज्ञानाच्या या रसाळ कथेत केवळ ब्रह्मदेवाचाच नव्हे तर खुद्द एकनाथांचा स्वानुभव त्यातून व्यक्त झाला आहे असे म्हटले तर वावगे ठरू नये. शिवाय मूळ ज्ञानाची कथा रसाळ होण्यात या स्वानुभवाचा वा स्वानंदाचा भाग बराच असावा, असाही तर्क करणे शक्य आहे.

संवादपद्धती

प्रस्तुत ग्रंथाच्या रसाळपणात त्याच्या संवादरूपानेही पुष्कळ भर घातली आहे. किंबहुना सारे कथानक व त्यातील अध्यात्मनिरूपण संवादात्मक आहे. शुक–परीक्षिती संवाद, हरिविरंची संवाद, विरंची–नारद संवाद हे संवाद मूळ नवव्या अध्यायातीलच आहेत. एकनाथांनी ते तसेच ठेवले आहेत. या संवादांच्या जोडीला गुरुजनार्दन–एकनाथ संवाद (याला संवाद म्हणता आले तर) आणि एकनाथ–श्रोते यांचा संवाद यांची एकनाथांच्या चतुःश्लोकीत भर पडली आहे. या संवादपद्धतीने मूळ अवघड विषय सोपा व्हावयाला

मदत होतेच पण शिवाय त्यात एक प्रकारची मानवसुलभ आत्मीयताही येते. मूळ व्यासांनीच थेट भगवंतापासून साऱ्यांना मानवदेह व मानवी भावना दिलेल्या आहेत. त्या भावनाशी समरस होण्यास या संवादपद्धतीचा उपयोग तर होतोच. पण पुन्हा मूळ ग्रंथाच्या निरूपणात श्रोत्यांनाही सामील करून घेतल्यामुळे एकप्रकारचे खेळकर वातावरणही निर्माण होते. वक्ता आणि श्रोता याच्यातले अंतर कमी होते. किंबहुना त्यांच्यात एक प्रकारची जवळीक निर्माण होते. मूळ ग्रंथांतील हरि आणि विरंची यांची जवळीक, विरंची आणि नारद यांच्यातली जवळीक, त्यांच्यातील देवकोटीमुळे, आपण समजू शकतो. इतकेच नव्हे तर ज्ञानेश्वरांच्या शब्दांचा उपयोग करून जेव्हा एकनाथ हरिविरंची संवादाला हृदयसंवादाचे रूप आलेले सांगतात तेव्हाही आश्चर्य वाटत नाही. [हृदयां हृदय एक जाले । ये हृदयींचे ते हृदयी घातले (७१४)]. परंतु प्रस्तुत ' चतुःश्लोकी'त श्रोते आणि वक्ता म्हणजे स्वतः एकनाथ यांच्यातील सलगी जेव्हा आपल्या लक्षात येते तेव्हा आश्चर्यही वाटते आणि आनंदही होतो. एकनाथांचे श्रोते मोठे जागरूक आहेत. एकनाथांचे निरूपण सावधान चित्ताने ऐकणारे आहेत. ज्ञानकथेची गोडी असणारे आहेत. त्यांतील काही तर निरूपणातील पदपदार्थांचे महत्त्व ओळखणारे आहेत. आणि म्हणून एकनाथांच्या रसाळ निरूपणाने त्यांना यथार्थ ज्ञान झाले तर–

न सांडता पदपदार्था । माया निरूपणाच्या अर्था ।
साधूनिया निश्चितार्था। यथार्थ ग्रंथा चालविले ॥
(५२५)

–अशी त्यांना शाबासकी द्यावयाला चुकत नाहीत. त्याचप्रमाणे–

येणे चतुःश्लोकीचेनि अर्थे । जें सुख जालें आमुतें ।
तें सुख सांगावया येथें । वाचाळपणाते वाचा विसरे ॥
(५२८)

अशी कबुली देऊन –

स्वानंद न समाये पोटीं ।
परमानंदें सृष्टी परिपूर्ण जाली ॥ (५२९)

अशी पावती द्यायलाही ते मागे पुढे पाहात नाहीत. चतुःश्लोकी भागवताच्या ज्ञानकथेत श्रोत्यांचे चित्रही मनात भरते ते यामुळे.

भक्त व लोकोद्धारक

चतुःश्लोकीच्या एकंदर निरूपणात एकनाथ जे रंगून जातात, ते कुठे, केव्हा, आणि कसे हे पाहणेही मोठे उद्बोधक आहे. त्यामुळे त्यांच्या निवेदनपद्धतीवर व त्याचप्रमाणे त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वावर प्रकाश पडू शकेल. ते एक नुसतेच भाष्यकार नव्हते, तर ते भगवद्भक्त होते, जनींजनार्दन पाहणारे संत होते, स्वतःच्या आध्यात्मिक उन्नतीप्रमाणेच त्यांच्या सभोवतीच्या समाजाची उन्नती व्हावी, त्यांचे अज्ञान दूर होऊन त्यांना सन्मार्ग दिसावा व त्यांचे जीवन भौतिक व आध्यात्मिक या दोन्ही दृष्टींनी सफल व्हावे, असे मनोमन वाटणारे उपदेशक होते. लोकोद्धाराची त्यांना जशी तळमळ होती तशीच भागवतधर्माच्या पालनाने त्यांचा उद्धार होईल अशी त्यांना खात्रीही होती. आणि म्हणून भागवत धर्माचे संकीर्तन, व आचरण, आणि तद्द्वारा लोकशिक्षण ही त्यांच्या जीवनाची ध्येयसूत्री होती. साहजिकच त्यांच्या सर्व लेखनात या गोष्टींचे प्रतिबिंब न पडते तर नवल. " चतुःश्लोकी भागवत " हा त्यांचा पहिला ग्रंथ. परंतु त्यातही त्यांचे दर्शन झाल्याशिवाय राहात नाही. उदा० ब्रह्मदेवाने केलेली विष्णूची प्रार्थना व तपःसाधना, तपाचे वर्णिलेले माहात्म्य, आत्मज्ञानार्थ अवश्य असणारी सद्गुरुकृपा. मायालक्षण, सकल सृष्टि आणि त्यात सामावलेले परब्रह्म यांचा अन्वयव्यतिरेक संबंध, या साऱ्यांचे निरूपण; तसेच सर्वत्र समबुद्धि म्हणजेच समाधि असे समाधीचे केलेले वर्णन, आणि अखेरीस भागवताच्या दशलक्षणांचे केलेले विवरण या सर्वांतून एकनाथांच्या विविध वैशिष्ट्यांचे दर्शन होते. हे दर्शन खास एकनाथांचे होते. एकनाथांच्या जातीचे पुराणोक्त व परंपरागत जे भगवद्भक्त आढळतात त्या साऱ्या भगवत्भक्तांचे गुणसमुच्चय एकनाथातही आढळतात हे खरे; परंतु ' चतुःश्लोकी 'त आढळणारे एकनाथ हे त्यांच्यापैकी एक असले तरी त्याहून वेगळेही आहेत. येथे व्यक्त होणारे मन एका भगवत्भक्ताचे आहे, हे खरे, पण ते कोणाही भगवत्भक्ताचे नाही. ते पुनः खुद्द एकनाथांचे आहे. ग्रंथाच्या एकूण निरूपणात पारंपरिकता, सांकेतिकता इत्यादी भरपूर दाखविता येतात. ज्ञानेश्वरांची उसनवारीही भरपूर आढळेल. परंतु असे असूनही त्या साऱ्यातून जी मूर्ती प्रगट होते ती एकनाथांची आहे.

अनुक्रमणिका

ही मूर्ती थोर प्रतिभावंताची नसेल पण ती प्रभावी उपदेशकाची खास आहे. हा उपदेशक कळकळीचा आहे, ज्ञानी भक्त आहे, सर्वाभूती भगवंत पाहणारा संत आहे. आणि म्हणूनच तो श्रोत्यांनाही प्रिय आहे. 'चतुःश्लोकी'त एकनाथ या सर्व वैशिष्ट्यांनी व्यक्त होतात.

चतुःश्लोकीच्या निरूपणासाठी एकनाथांनी संपूर्ण नवव्या अध्यायातील कथानक जरी घेतले असले तरी इतर श्लोकांच्या मानाने श्लोक ३२ ते श्लोक ३५ या चार श्लोकांच्या निरूपणात एकनाथ अधिक रंगून गेले आहेत. या चार श्लोकात कल्पांतींचे जुनाट तत्त्वज्ञान सामावलेले असल्याने त्यांच्या विस्ताराची आवश्यकता त्यांना वाटली असणे शक्य आहे. परंतु येथे केवळ विस्तार जाणवत नाही तर त्यातील समरसता अधिक जाणवते. ही निरूपणातील समरसता ब्रह्मदेवाच्या भूमिकेशी एकनाथांच्या भूमिकेचे जे साम्य होते त्यामुळे आली असणे शक्य आहे. ब्रह्मदेवाच्या भूमिकेत त्यांना स्वतःची भूमिका दिसली, त्याच्या प्रश्नात त्यांना स्वतःला जाणवणारा प्रश्न आढळला, आणि त्याला मिळालेल्या उत्तराने त्यांचे स्वतःचेही समाधान झाले. 'चतुःश्लोकी'च्या निरूपणात जो अतीव रसाळपणा उतरू शकला तो त्यामुळे.

प्रस्तुत 'चतुःश्लोकी'तील श्लो. ३२ ते ३५ हे जरी मुख्य प्रतिपाद्य असले तरी त्या आधीचे दोन उपक्रम म्हणून व नंतरचे दोन उपसंहार म्हणून अशा एकूण आठ श्लोकांच्या निरूपणाला अधिक महत्त्व दिले गेले आहे. त्यामुळे तेथे विस्तारही अधिक झालेला आहे.

'चतुःश्लोकी'तील विवरण

उपक्रमात्मक श्लोकांच्या[1] विवरणात ज्ञान व विज्ञान यांचे थोडक्यात वर्णन करून त्यांच्या आकलनार्थ भगवत्भक्तीची व त्याच जोडीला सद्गुरूच्या अनुग्रहाची आवश्यकता एकनाथ प्रतिपादितात. त्यात –

भगवत्भाव सर्वांभूतीं । त्या नांव मुख्य भक्ती ।

–असे भक्तीचे लक्षण सांगून मग 'जुनाट गुह्य ज्ञानाच्या गोष्टी' कडे वळतात. आणि --

हे चतुःश्लोकी भागवत । श्रष्टयाशीं सांगे श्रीभगवंत ।
तेथे श्रोता द्यावे दत्तचित्त । श्रवणे परमार्थ जीवासी
जोडे ॥ (४३२)

–अशी श्रोत्यांना विनंती करतात.

यापुढील चार श्लोकांचे (३२ ते ३५[2]) विवरण म्हणजेच चतुःश्लोकीच्या मुख्य विषयाचे विवरण. हे विवरण एकनाथांनी मूळातल्याप्रमाणे भगवंतांच्या तोंडीच घातले आहे. भगवान् सांगतात, " सृष्टीच्या उत्पत्तीपूर्वी मीच होतो. सृष्टी उभी राहिल्यावर त्यातही मीच होतो, तद्वत् सृष्टीचा लय झाला तरीही मी शिल्लक राहतो. असा मी अनादि, अनंत म्हणजे नित्य आहे. माझे आत्मस्वरूप उत्पत्तिस्थितिलयविरहित आहे. "

मीचि एकू असुळू विसुळू । मीचि एकू सकळीं सकळू ।
मीच एक सूक्ष्मस्थूळू । हे स्वरूप प्रांजळू परियेसी ॥
(४४१)

–या स्वरूपाचे स्पष्टीकरण करण्यासाठी एकनाथांनी मृत्तिका–घट, तंतू–पट, सोने–लेणे इत्यादि अनेक सनातन व समर्पक दृष्टांत दिले आहेत. परमात्म्याचे हे

---

१. श्रीभगवानुवाच : " ज्ञानं परमगुह्यं मे यद्विज्ञानसमन्वितम् ।
सरहस्यं तदंगं च गृहाण गदितम् मया ॥ ३० ॥
यावानहं यथा भावो यद्रूपगुणकर्मकः ।
तथैव तत्त्वविज्ञानमस्तु ते मदनुग्रहात् ॥ ३१ ॥

२. अहमेवासमेवाग्रे नान्यद्यत्सदसत्परम् ॥
पश्चादहं यदेतच्च योऽवशिष्येत सोऽस्म्यहम् ॥ ३२ ॥
ऋतेऽर्थं यत्प्रतीयेत न प्रतीयेत चात्मनि ॥
तद्विद्यादात्मनो मायां यथा भासो तथा तमः ॥ ३३ ॥
यथा महान्ति भूतानि भूतेषूच्चावचेष्वनु ।
प्रविष्टान्यप्रविष्टानि तथा तेषु न तेष्वहम् ॥ ३४ ॥
एतावदेव जिज्ञास्यं तत्त्वजिज्ञासुनात्मनः ॥
अन्वयव्यतिरेकाभ्यां यत्स्यात्सर्वत्र सर्वदा ॥ ३५ ॥





नित्यरूप लक्षात न येण्याचे कारण म्हणजे माया. या मायेची लक्षणेही एकनाथांनी विस्ताराने सांगितली आहेत. या मायेमुळेच द्वैतभाव निर्माण होतो व परमात्म्याला सत्यार्थाने पाहता येत नाही. वंध्या-सुतेप्रमाणे असणाऱ्या या मायेचे जे काल्पनिक वर्णन एकनाथांनी केले आहे ते मोठे लक्षणीय आहे :–

माया वांझेचे लाडके बाळ । माया गगनसुमनाची माळ ।
माया मृगजळीचे शीतळ जळ । माया ते केवळ गंधर्वनगरी ॥
माया सर्परज्जूचें मृदु अंग ।
माया शुक्तिकारजताची सांग ।
माया आकाशीचे मर्गज लिंग ।
माया मत्त मातंग वोडंबरीचा ॥
माया स्वप्नीची सोनकळी ।
माया आकाशाची चाफेकळी ॥
माया कमठघृताची पुतळी ।
माया मृगजळींची सोंवळी स्वयंपाकिण ॥
माया असत्याची निजमाये ।
माया बागुला प्रतिपाळी धाये ।
माया चित्रीची दीपद्राक्ष खाये ।
माया मुख्यत्वें राहे मिथ्यत्वापाशी ॥
(४८७–४९०)

–अशा या मिथ्या व भासमान् मायेमुळेच नित्य अशा आत्मतत्त्वाला उपाधी लागतात. म्हणून तिचीं उपलक्षणे चतुःश्लोकीच्या दुसऱ्या श्लोकाच्या आधारे एकनाथ स्पष्ट करतात. माया द्वैतभाव निर्माण करते. आत्म्याचा विसर पाडते. आणि म्हणून परमात्म्याचे सत्यस्वरूप समजण्यासाठी या मायेचे निर्दालण करणे अवश्य आहे. या मायानिर्दालनार्थ एकनाथ जो उपाय सांगतात तो म्हणजे सद्गुरुकृपेचा. एकनाथांना मनोमन पटलेले जे काही सिद्धान्त आहेत. त्यापैकी हा एक होय आणि म्हणून–

सद्भावे करितां सद्गुरुभजन । गुरुभक्ताचे निजचरण ।
माया स्वयें वंदी आपण । मायानिर्दाळण गुरुदास्यें ॥
–(५२०)

एवं सद्गुरुकृपेपुढें । माया मशक बापुडें ।
त्याच्या वचनार्थें सुरवाडे । मायाही रोकडें ब्रह्म होये ॥
–(५२१)

–मायेची उत्पत्ति, तिचे कार्य, तिचे मिथ्यात्व आणि तिचे निरसन इत्यादींचे इतके सुबोध वर्णन केल्यानंतर एकनाथ 'चतुःश्लोकी'तील तिसऱ्या श्लोकाकडे वळतात.

आतां पुढील निरूपण । भूतीं प्रविष्टअप्रविष्टपण ।
स्वयें सांगे श्रीनारायण । सावधान अवधारा ॥ (५३९)

– अशी श्रोत्यांना प्रथम विनंती करून मग प्रविष्टअप्रविष्टपणातील कोडे उलगडून दाखवितात. परमेश्वर सकल सृष्टीत भरलेला आहे आणि नाहीही. व्यापकपणाने तो जगात प्रवेशलेला वाटतो, पण तो प्रवेशलेलाही नसतो, असे हे कोडे आहे. पंचमहाभूते ज्याप्रमाणे 'प्रवेशिली दिसती कार्येसी' पण वस्तुतः 'कारण-स्थितीशी अप्रविष्ट' असती, त्याचप्रमाणे परमात्म्याचेही असते.

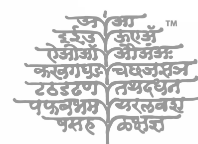
पोळी आंतील गव्हाशी । सबाह्यांतरी कणीक जैशी ।
तेवी मी सृष्टिकार्यासी । प्रवेशूनि अप्रविष्ट ॥ (५५८)

– याच संदर्भात एकनाथांनी त्यांच्या मनात मुरलेला व त्यांच्या आचरणातही व्यक्त होणारा दृष्टान्त दिला आहे.

तेवी जन तोचि जनार्दन । जनार्दन तो स्वयें जन ।
जनजनार्दन अभिन्न । जनीं प्रवेशोनि अप्रविष्ट ॥
–(५६२)

– अशा या जनीं जनार्दनाच्या अभिन्न रूपाचें आकलन होण्यासाठी अन्वयव्यतिरेकाचा उपाय ज्या 'चतुःश्लोकी'च्या चवथ्या श्लोकात सांगितला आहे त्या श्लोकाच्या विवेचनाकडे एकनाथ वळतात. 'ब्रह्म सत्य जगन्मिथ्या' या तत्त्वाचे विवरण एकनाथ अन्वयव्यतिरेकाच्या शास्त्रीय पद्धतीने करतात. 'कार्य हे कारणत्वे' जसे 'अभिन्न' तसे ब्रह्मतत्त्व आणि जग अभिन्न. 'तांब्याचा नाग केला व त्याला फणा आणि पुच्छ इत्यादी रूप दिले तरी त्याचे सर्वांग जसे तांबेच असते, तसे सर्व जग ब्रह्मरूप असते हाच अन्वय. या उलट कार्य मिथ्या, पण कारण सत्य, म्हणजे जगत् मिथ्या असले तरी ब्रह्म सत्य हा व्यतिरेक. या अन्वयव्यतिरेकाच्या आधारेच परमात्म्याचे आकलन होऊ शकते. एकनाथ या ठिकाणी मूळ 'चतुःश्लोकी'त नसलेला, परंतु त्यांना प्रिय असणारा ज्ञानोत्तर भक्तीचा मार्ग प्रतिपादितात.

माझी पावावया निजप्राप्ती । अन्वये करावी माझी भक्ति ।
व्यतिरेकें माझी स्वरूपस्थिति । सांगेन तुजप्रती माझें गुह्य ॥ (५७६)





—असा उपदेश भगवंताच्या तोंडून ते वदवतात, ज्ञानेश्वरांच्या वेळेपासून भागवतसांप्रदायिकात भक्ति-ज्ञानाचा जो समन्वय घातला गेला होता, त्याचाच हा अनुवाद आहे.

'चतुःश्लोकी'चे मुख्य प्रतिपाद्य येथे संपते. यापुढील दोन श्लोक[1] (श्लो. ३६–३७) उपसंहारात्मक आहेत. पैकी ३६ व्या श्लोकाच्या स्पष्टीकरणात एकनाथांनी त्यांना प्रिय असणारे अनेक सिद्धांत आणले आहेत. "मी एकचि होये अनेकु । अनेकीं मी एकला येकू" किंवा "मी अजन्मा येणे जन्म धरीं । मी अकर्मा येणे कर्म करीं । मी अनामा नाम धरीं ।" हा जो भगवंतानी अतर्क्य व नवलाचा 'मतविवेकू' सांगितला, तो समजण्यासाठी जप, तप, अनुष्ठान, शास्त्राध्ययन, तीर्थयात्रा इत्यादी काहीही उपयोगी नाहीत असे एकनाथ नाना रीतींनी स्पष्ट करतात. आणि गुरुकृपेवीण हे हाती येत नाही असाही त्यावर निकाल देतात. पण त्यासाठी प्रथम गुरुकृपेनेच अर्थात् 'साम्यसमाधि' लाभली पाहिजे. येथे समाधीसंबंधीची एकनाथांनी आपली कल्पना विस्ताराने स्पष्ट केली आहे. केवळ तटस्थादी काष्ठावस्था म्हणजे समाधी नव्हे. किंवा मूर्च्छित वृत्ती असतां पोटीं । समाधि म्हणणे गोष्टी खोटी असे ते म्हणतात. याच्या उलट 'सर्वत्र समबुद्धि उपजेल तेव्हाच परमसमाधी प्राप्त होईल' असेही ते स्पष्ट करतात.

सर्वभूतीं निजात्मता । पावोनी जाली सर्व समता ।
ते बोलती चालती समाधि अवस्था । मजहि सर्वथा मानवली ॥ (६६५)

— या समाधिअवस्थेत देहअहंता गळते, कर्तेपणाची जाणीव विरते, ब्रह्मदेवाची जेव्हा अशी अवस्था झाली तेव्हाच भगवान् विष्णू प्रसन्न झाले आणि त्यांनी त्याला निजहृदयी आलिंगून सुखी केले.

न माखतां शब्दाचें वदन । नायकतां श्रोत्रांचें कान ।
न देखतां वृत्तीचे नयन । चतुःश्लोकी चतुरानन सुखी केला ॥ (७०७)

जें बोला बुद्धि नातुडे । जें वृत्तीच्यां हातां न चढे ।
तें द्यावया निजनिवाडें । खेवाचें धडफुडें मिस केलें ॥ (७१३)

आणि —

हृदया हृदय एक झालें । ये हृदयींचें ते हृदयी घातलें ।
यापरी न बोलतां बोलें । पूर्णत्व दिधले प्रजापतीशीं ॥ (७१९)

—विष्णुविरंची खेवाच्या अशा वर्णनाने कल्पांतीचे गुह्य ज्ञान ब्रह्मदेवाला लाभल्याचे एकनाथांनी वर्णिले आहे. आणि ब्रह्मदेवाला जसे नारायणाकडून ज्ञान झाले तसेच स्वतःलाही जनार्दनमुखे झाले व तेच आपुल्या आरुष बोलांनी श्रोत्यांना सांगण्याचा धिटावा केला असे एकनाथ नम्रपणे सांगतात. येथे चतुःश्लोकीचा उपसंहार वस्तुतः संपलेला आहे. परंतु पुढच्या शुकमुखींच्या ३६ व्या श्लोकावर थोडे निरूपण करून तो विषय संपवावा असे एकनाथांना वाटले असावे. म्हणून ब्रह्मदेवाला ज्ञान देऊन भगवान् अंतर्धान पावल्याची हकीगत शुकाचार्यांनी परीक्षितीला सांगितली आहे ती सांगून एकनाथांनी ज्ञानकथेचा मुख्य विषय संपविला आहे. यापुढील निरूपण म्हणजे चतुःश्लोकीच्या सम्यक् ज्ञानासाठी जो सबंध ९ वा अध्याय एकनाथांनी घेतला त्यांतील कथेची पूर्तता करणे. ती कशी केली आहे व त्याबरोबर भागवताच्या दशलक्षणांची माहिती कशी दिली आहे, याचे विवेचन, वर जेथे एकनाथांच्या कथानकाचे स्वरूप सांगितले आहे, तेथे केलेच आहे. त्याची येथे पुनरुक्ति नको.

भाष्याची पद्धती

एकनाथांचे "चतुःश्लोकी भागवत" कथात्मक असले, संवादात्मकतेमुळे व एकनाथांच्या भक्तिप्रेमामुळे रसाळ उतरलेले असले तरी ते मुख्यतः मूळ चतुःश्लोकीचे भाष्य आहे, हे विसरता येत नाही. एकनाथांचा हा पहिला ग्रंथ म्हणजे भाष्यग्रंथ आहे तेव्हा भाष्यग्रंथ म्हणून त्याचे वैशिष्ट्य काय या प्रश्नाचाही विचार केला पाहिजे. किंबहुना या त्यांच्या

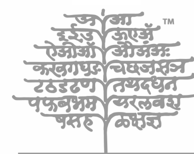
---

१. एतन्मतं समातिष्ठ परमेण समाधिना ।
भवान् कल्पविकल्पेषु न विमुह्यति कर्हिचित् ॥ ३६ ॥
श्रीशुकउवाच : संप्रदिश्यैवमजनो जनानां परमेष्ठिनम् ।
पश्यतस्तस्य तद्रूपमात्मनो न्यरुणद्धरिः ॥ ३६ ॥

भाष्यग्रंथात मूळ ग्रंथाची यथार्थता कितपत उतरली आहे यावरच त्याचे यश अवलंबून आहे. या दृष्टीने विचार करताना प्रथम जाणवते ती गोष्ट म्हणजे अशा भाष्यग्रंथाला अवश्य असणारी व्युत्पन्नता व पुनः स्वानुभवाची संपन्नता या दोन्ही गोष्टी एकनाथांच्या जवळ होत्या. ' मी नेणे वेदशास्त्रव्यवस्था । वंशी मूर्ख म्हणती वस्तुता । ' असे जे ते म्हणतात ते केवळ विनयाने, हे झटदिशी लक्षात येते. यामागे गुरुकृपेने हे सर्व होते अशी श्रद्धा आहे, एवढेच. परंतु मूळ चतुःश्लोकीतील 'परमगुह्यज्ञानार्थ' स्पष्ट करून सांगण्यासाठी इष्ट ती तयारी त्यांच्याजवळ जरूर होती, याची ठिकठिकाणी साक्ष मिळते. या जोडीला ज्यांना ते ज्ञान द्यावयाचे त्यांच्या (अ)ज्ञानाची पातळीही त्यांना परिचित होती. त्यामुळे अशा अज्ञ जनांना ज्या रीतीने व सुलभतेने ते दिले पाहिजे त्या रीतीचीही त्याना पूर्ण जाणीव होती. आणि म्हणून मूळ ग्रंथाचे निरूपण करण्याची विशिष्ट पद्धती त्यानी अनुसरलेली दिसते. अर्थात् ही पद्धती नवीन नव्हती. मराठीत ज्ञानेश्वरांनी तिचा अवलंब केला होता, आणि तीच एकनाथांनी यशस्वीपणे अमलात आणली. या पद्धतीत प्रथम मूळ श्लोक वाचावयाचा व मग त्यावर टीका करावयाची असते. [भागवतादी पुराण सांगणारे पुराणिक आजही या पद्धतीचा उपयोग करतात. ज्यांना एखाद्या सप्ताहात वा महिन्यात संपूर्ण ग्रंथ सांगावयाचा असतो ते प्रथम (बहुधा सकाळी) फक्त संस्कृत श्लोक वाचतात, व नंतर (सायंकाळी) त्याचे मराठीत निरूपण करतात. कदाचित् हे आधीचे वाचन म्हणजे निरूपणाची पूर्वतयारीही असावी.] मग त्यांतील पदपदार्थ पाहावयाचे व त्यांचे स्पष्टीकरण करावयाचे, वेदशास्त्रातल्या व एकंदर अध्यात्मातल्या ज्या विवक्षित संज्ञा असतात व त्यांचा जेथे जेथे उपयोग केला गेला असेल तेथे तेथे त्यांचे स्पष्टीकरण करावयाचे असते. दृष्टांताचा त्यासाठी मुख्यतः उपयोग केला जातो. एकनाथांनी आपल्या 'चतुःश्लोकी भागवता'त या पद्धतीचा भरपूर व यशस्वी उपयोग केला आहे. उदा० ब्रह्मदेवाला 'तप' शब्द ऐकू आला व तपाचरण आपल्याला कल्याणपद ठरेल अशा विचाराने त्याने तपाचरणाचा निश्चय केला एवढेच तपासंबंधी मूळच्या ७ व्या श्लोकात व्यासांनी सांगितले आहे. परंतु त्यावरील व्याख्यानात एकनाथ ' तप ' म्हणजे काय हे सांगून थांबत नाहीत तर तप म्हणजे काय नव्हे तेही सांगून श्रोत्यांच्या मनात कोठलाही संदेह उरू देत नाहीत, तीच गोष्ट ऋत, ज्ञान, विज्ञान, माया, स्थूल, सूक्ष्म इत्यादीसंबंधी शब्दांच्या वा संज्ञांच्या मूळ अर्थाला धक्का न लावता पुन्हा तो सोपे करून सांगण्यात व त्यामागील सर्व कल्पना यथास्थित स्पष्ट करण्यात एकनाथांचा कसा हातखंडा होता हे ' प्रविष्टानि अप्रविष्टानि' व 'अन्वयव्यतिरेकाभ्याम् ' या सामान्य श्रोत्यांना अपरिचित अशा पदावर त्यांनी जे व्याख्यान केले आहे, हे पाहिले म्हणजे स्पष्ट होईल. ' प्रविष्टानिअप्रविष्टानि ' हे एक कोडे आहे. ' भगवत्‌गीते'तील ' मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ' या जातीचे. [ज्ञानेश्वरांनी या चरणाचे स्पष्टीकरण कसे केले आहे व एकनाथ ' प्रविष्टानिअप्रविष्टानि ' याचे कसे करतात हे पाहणे उद्बोधक होईल. पण तूर्त तो प्रश्न अलाहिदा. एकनाथांची स्पष्टीकरणपद्धती येथे पाहावयाची आहे.] ' प्रविष्टानि अप्रविष्टानि ' ही पदे मूळ चतुःश्लोकीच्या ३ ऱ्या श्लोकांत, (म्हणजे श्लो. ३४ मध्ये) येतात. त्यातील आशय सहजासहजी लक्षात न येणारा असल्याने निदान एकनाथांच्या श्रोत्यांना— २ ऱ्या श्लोकाच्या (म्हणजे ३३ व्या) व्याख्यानाच्या अखेरीस ते पुढील श्लोकाची व त्यातील विषयाची सूचना देऊन ठेवतात. इतकेच नव्हे तर –

आतां पुढील निरूपण । भूतीं प्रविष्टअप्रविष्टपण
स्वयें सांगे नारायण । सावधान अवधारा ॥ (४३९)

– असा इशाराही देऊन ठेवतात. हेंच सूत्र ३ ऱ्या श्लोकाच्या (म्हणजे ३३ व्या) टीकेच्या प्रारंभाशी जोडले आहे, आणि प्रविष्ट अप्रविष्टपणाची जी स्थिती आहे, म्हणजेच ' न रिघोनि रिघालो सृष्टीसी । नातळोनि चाळी जगाशी ' ही जी अवस्था आहे तिचे स्पष्टीकरण ' दृष्टांतेसी ' करीन असे भगवंतांकडून सांगविले आहे. एकनाथ दृष्टांताचा जो विपुल उपयोग करतांना आढळतात ते का याची येथे कल्पना येते. परंतु केवळ दृष्टांतावर विसंबून हेतु साध्य होईल की नाही, या शंकेने असेल कदाचित पण कांही विशिष्ट संज्ञाचा सरळ सरळ अर्थ काय तेही ते सांगतात. उदा० सृष्टीतील भगवंताच्या प्रविष्टाप्रविष्टपणामागे कार्यकारण-





संबंध आहे असे सांगून होताच एकनाथ कार्य म्हणजे काय व कारण म्हणजे काय हे प्रश्न स्वतःच उपस्थित करतात, आणि त्यांचे स्पष्टीकरण करतात. आणि पुनः घटमठादींचे सनातन दृष्टान्त देऊन

यालागीं अप्रविष्टपण संचले ।
माझे मजवरी स्वयंभ रचिले ।
जैसे अर्थाचे घट बुडविले ।
तेथ भरोनिया भरले एकत्वे जल ॥ (५५७)
पोळीआतील गव्हाशी । सबाह्याभ्यंतरी कणीक जैशी ।
तेवी मी सृष्टिकार्यासी । प्रवेशूनि पूर्णत्वे अप्रविष्ट ॥
(५५८)

– प्रविष्टाप्रविष्टपणामागील कल्पना श्रोत्यांच्या मनावर ठसवितात. याच श्लोकाच्या टीकेत 'शब्दादेवाऽपरोक्षधी' या शास्त्रोक्तीचा उल्लेख करून शाब्दिकशास्त्रमूढ आपल्या ज्ञातेपणाची गुढी कशी उभारतात, पण प्रत्यक्षात मात्र ते कसे अज्ञानी असतात हेही एकनाथ स्वच्छ दाखवितात. त्यासाठी –

सत्य कापुसाची वस्त्रे होती ।
परी कापूस नेसता नागवे दिसती ।
तेवी शब्दविज्ञानस्थिती ।
त्या शाब्दिकांप्रती अपरोक्ष कैचे ॥ (५७३)

– असा फटकळ प्रश्न विचारून या शाब्दिकांचे अज्ञान ते उघडे तर करतातच. पण त्याचबरोबर शास्त्रोक्तींचा वा शास्त्रवचनांचा त्यांना किती गाढ परिचय होता हे आपल्याला समजून घ्यायचे असल्यास त्यासाठी अवश्य ते साधनही नकळत आपल्याला उपलब्ध करून देतात. शास्त्र व शास्त्रवचन यातील एकनाथांची गती व त्यांचा आपल्या प्रतिपादनासाठी खुबीदारपणे उपयोग करण्याची त्यांची शक्ती यातून सहज व्यक्त होत आहेत.

एकंदर चतुःश्लोकीच्याच नव्हे तर त्यांतील प्रत्येक श्लोकाच्या विवेचनात एकनाथ उपक्रमोपसंहारपद्धतीचा उपयोग करताना दिसतात. त्यामुळे मागील श्लोकाच्या निरूपणाचा शेवट व पुढील श्लोकाच्या निरूपणाचा प्रारंभ यांची ते घट्ट गाठ बांधतात. उदा०

माझी पावावया निजप्राप्ती ।
अन्वयें करावी माझी भक्ती ।
व्यतिरेकें माझी स्वरूपस्थिती ।
सांगेन तुजप्रती गुह्य माझे ॥ (५७६)

या ओवीने ३ ऱ्या (म्हणजे ३४ व्या) श्लोकाच्या टीकेचा समारोप करतानाच त्यात 'अन्वय' व 'व्यतिरेक हे दोन शब्द आणून ४ थ्या (म्हणजे ३५ व्या) श्लोकातील विषयाची कल्पना देऊन ठेवतात. तसेच ४ थ्या (म्हणजे ३५ व्या) श्लोकाची टीकाही 'अन्वय' व 'व्यतिरेक' या शब्दांनी युक्त अशा ओवीने करून पूर्वापर संबंधाचा धागा जोडून घेतात :

तत्त्वजिज्ञासी तत्त्वज्ञानें । अन्वयें सर्वत्र मज भजणे ।
व्यतिरेकें मज जाणणें । अविकारपणें तें ऐक ॥ (५७७)

– हीच ती ४ थ्या श्लोकाच्या (म्हणजे ३५ व्या) टीकेचा आरंभ करणारी ओवी. 'अन्वयव्यतिरेकाभ्याम्' हे मूळ श्लोकातील पद. त्याचे व्याख्यान करताना न्यायशास्त्रात त्याचा जो अर्थ आहे तो माहीत असणे अवश्य आहे. एकनाथांना तो माहीत असला पाहिजे. त्याविना या पदाचे विवेचन न्यायशास्त्रीय प्रक्रियेने ते करू शकते ना. 'कार्यकारणत्वे अभिन्नत्व हा अन्वय. उदा० सुवर्णाचा श्वानारूढ खंडेराव तयार केला तर वरवर दिसावयाला श्वान व त्यावरील खंडोबा भिन्न दिसतील, परंतु सुवर्णान्वयाने ते अभिन्नच आहेत किंवा तांब्याचा नाग तयार केला व त्याला फणा, पुच्छ, मध्यभाग असे अवयव दिले तरी तेथे जसे सर्वांग तांब्याचेच असते तसे आत्मतत्त्वापासून निर्माण झालेले जग जरी वेगळे वाटले तरी ते आत्मतत्त्वाशी अभिन्नच असते. हीच ती अन्वयस्थिति. एकनाथांनी अनेक दृष्टान्त देऊन ती आबालसुबोध केली आहे. आणि 'कारणापासोनि कार्य अभिन्न । या नांव अन्वय जाण ।' असे पुन्हा एकदा सारांशरूपाने सांगून व्यतिरेकलक्षणाकडे ते वळतात. कार्य मिथ्या, कारण सत्य, हा व्यतिरेक. म्हणजेच जगत् मिथ्या पण ब्रह्म सत्य. सत्य ब्रह्मापासून जगाची उत्पत्ती होत असली तरी जगाच्या घडामोडीची उपाधी ब्रह्माला लागत नसते. सुवर्णाचे केलेले अलंकार मोडता येतात व पुन्हा दुसरे घडविता येतात. पण मूळ सुवर्ण मात्र घडामोडरहित असते. शिंप वस्तुतः शिंपच असते, परंतु भ्रांतिष्टाला तेथे विशिष्ट रूप दिसते; तद्वत्,

वस्तू परमानंदे शुद्ध बुद्ध । तेथे अविवेकी अतिमंद ।
देखती भूतभौतिकादि भेद । जेवी का अगाध गंधर्वनगर ॥





यापरी मिथ्या मायिक संसार ।
वस्तुनित्यानंद निर्विकार ।
हा व्यतिरेक शुद्ध साचार । जाण साचार परमेष्ठी ॥
(६१४–१५)

– अन्वय व्यतिरेकाचे एकनाथांचे हे व्याख्यान न्याय-शास्त्रीय लक्षणांना धरूनही किती सोपे केले आहे, हे येथे लक्षात येते. सामान्य प्राकृतिकांचा कैपक्ष घेणाऱ्या एकनाथाला पैठणचे व्युत्पन्न पांडित्य पारखे नव्हते, हेही यावरून सिद्ध व्हावे.

'प्रविष्टानि अप्रविष्टानि' व 'अन्वयव्यतिरेकाभ्याम्' या दोन पदांच्या एकनाथांच्या टीकेचा विस्ताराने ऊहापोह एवढ्याचसाठी केला की त्यांच्या आधारे चतुःश्लोकीच्या एकंदर टीकापद्धतीचे पद-पदार्थ न सांडिता ग्रंथान्वय कसा निर्वाळिला जातो याचे, आणि अध्यात्मग्रंथात वरचेवर येणारे शब्द व वापरल्या जाणाऱ्या संज्ञा यांचे शास्त्राच्या आधारे पण तरीही सुगमरीतीने स्पष्टीकरण कसे केले जाते या साऱ्यांचे स्वरूप स्पष्ट व्हावे.

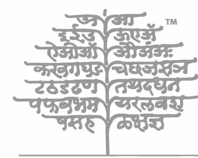
ज्ञानी भगवत्‌भक्ताचे व्यक्तित्व

एकनाथांची ही टीका म्हणजे मूळ चतुःश्लोकीची टीका. मूळातील पदपदार्थांचा झाडा घेऊन त्यातला आशय स्पष्ट करणे हें त्यांचे प्रमुख प्रयोजन. या प्रयोजनात एकनाथांच्या स्वतःच्या मतांना, त्यांच्या मनाच्या रंगांना, वा मूळात नसणाऱ्या अन्य विषयांना वस्तुतः वाव नाही. परंतु त्यासाठी जी निर्भेळ वस्तुनिष्ठा हवी ती येथे टिकतेशी दिसत नाही. कारण एकनाथांनी भूमिका केवळ पढिक शास्त्रवेत्याची नाही. ते आहेत भगवत्‌भक्त, भागवत संप्रदायाचे निष्ठावंत अनुयायी. भगवतभक्ती आणि सद्‌गुरुप्रीती त्यांच्या रोमरोमात भिनलेली. शिवाय ज्ञानाचा भक्तीशी समन्वय झाला पाहिजे म्हणजेच ज्ञानाने परमेश्वराला ओळखिल्यानंतरही त्याला भक्तीने भजले पाहिजे अशी त्यांच्या मनाची धारणा. त्यामुळे चतुःश्लोकीच्या ज्ञानकथेत एकनाथांच्या मनीचे रंग मिसळले जातात आणि भक्तिमाहात्म्य व गुरुकृपा यांचे भक्तिभावपूर्ण वर्णन केले जाते.

मूळ बीजभूत चतुःश्लोकीतच काय पण संपूर्ण द्वितीय स्कंधाच्या ९ व्या अध्यायातही भक्तिनिरूपणाला फारसा वाव नाही. नाही म्हणावयाला १० व्या श्लोकातील 'हरेरनुव्रता' या पदात भक्तीचा अंगिकार केलेल्याचा उल्लेख आहे, आणि देव व असुर दोघेही त्यांची पूजा करतात, अशी त्यांची थोरवी सांगितली आहे; ह्याच भगवद्‌भक्तांचे वैकुंठातले वर्णन ११ व्या श्लोकात केले गेले आहे. श्लो. १४ मध्ये भगवंताचे वर्णन आढळते. त्यात 'भृत्यप्रसादाभिमुखं' म्हणजे भक्तावर कृपा करण्यासाठी तो उत्सुक असल्याचे सांगितले आहे. भगवद्‌भक्त वा त्यांची भक्ति यासंबंधीचे मुळात आढळणारे उल्लेख हे एवढेच. त्यांचे व्याख्यान करताना एकनाथांची लेखणी जेवढ्यास तेवढीच राहते. स्पष्टीकरणासाठी जेवढा विस्तार करावा लागला असेल तेवढाच, आणि तोही मुळाला धरून; परंतु भक्तिमहात्म्याच्या संकीर्तनाला जेथे मुळीच अवसर नाही, अशा बीजभूत चतुःश्लोकीच्या (श्लो. ३२–३५) निरूपणात मात्र एकनाथांचे खास भक्तिप्रेम व्यक्त होते. त्याची सुरुवात उपक्रमात्मक ३० व्या श्लोकातील 'सरहस्यं तदङ्गं च' या पदाच्या विवेचनापासूनच झाली आहे. ज्ञान व विज्ञान प्राप्त होण्याचे मुख्य साधन काय तर भगवद्‌भक्ति. एकनाथांना येथे भगवत्‌भक्तीचे स्वरूप स्पष्ट करावेसे वाटते. 'भगवत्‌भाव सर्वाभूतीं । या नांव माझी भक्ति,' असे ते भक्तीचे वर्णन करतात. परंतु जणू तेवढ्याने नीट स्पष्ट झाले नसावे असे वाटून ते पुढे भक्तीची विविध अंगे भगवंताकडून ब्रह्मदेवाला सांगवतात :

माझें नाम माझें स्मरण । माझी कथा माझें कीर्तन ।
माझ्या चरित्राचें पठण । गुणवर्णन नित्य माझें ॥
माझा जप माझें ध्यान । माझी पूजा माझें स्तवन ।
नित्य करिता माझें चिंतन विषयध्यान विसरले ॥
भक्तांचे विषयसेवन । तेहि करिती मदर्पण ।
या नाव भक्तीची अंगे जाण । स्वये नारायण विधीसी सांगे ॥ (४०१–४०३)

वस्तुतः भक्तीच्या या रूपवर्णनात एकनाथ रंगलेले आहेत. परंतु येथे प्रतिपाद्य विषय तो नाही, तर ज्ञानाचा आहे याचेही त्यांना भान आहे आणि म्हणून 'ज्ञानविज्ञान उत्तम भक्ति । सांग सांगेन तुजप्रती' असे भगवंताकडून आश्वासन देववून तो विषय आवरता घेतात. नंतर या भक्तिवर्णनाला एकनाथांना वाव मिळतो तो श्लो. ३५





मधील ' अन्वयव्यतिरेकाभ्याम् ' या पदावरील व्याख्या-नांत. त्यात मागा स्वमुखे श्रीपती । बोलला होता ब्रह्मयाप्रती । सांग सांगेन भगवंतभक्ति ।' अशी आठवण करून देऊन भक्तीचा सोडलेला धागा पुनः घेतात, व अन्वयलक्षण सांगताना तो त्याच्याशी जोडून घेतात. आणि

ऐशिया अन्वयस्थिती ! भावे करिता भगवत्भक्ती ।
मी परमात्मा सर्वांभूती । भजतां माझी प्राप्ती
मद्भक्ती सुगम ॥

–असे भगवंताकडून भक्तांना आश्वासन देववितात. इतकेच नव्हे तर–

ऐसे निःसीम ज्याचे भजन । ते भक्तही मज पूज्यपूर्ण ।
श्रीसमवेत मी आपण । त्यांचे श्रीचरण स्वये वंदी ॥
माझिया भक्तांची महती । मी स्वये जाणे श्रीपती ।
का जे माझिये भक्तीची पूर्ण प्राप्ती ।
भक्त जाणती भावार्थी ॥
ऐसिया अन्वयप्रतीतिकरीं । भक्त सामावले मजभीतरीं ।
मीहि अनन्यआवडी करी । भार सबाह्यांतरी स्वानंदें
नांदे ॥ (५९३–५९५)

— अशी भक्तांची महती सांगवितात.

भक्तीचे हे माहात्म्यवर्णन म्हणजे मूळ चतुःश्लोकीच्या ज्ञानकथेत एकनाथांनी घातलेली भर आहे. ज्ञान आणि भक्ती यांचा येथे मनोज्ञ संगम आहे.

भाष्यकार एकनाथ

एकनाथांच्या ' चतुःश्लोकी भागवता'च्या स्वरूपात आतापर्यंत विवेचिलेले निरनिराळे गुणधर्म उतरलेले असले तरी मुख्यतः तो भाष्यग्रंथ आहे, हे विसरता येत नाही. किंबहुना त्यामुळेच त्याला जसे एकप्रकारचे महत्त्व वा सामर्थ्य प्राप्त झाले आहे, तसेच किंबहुना त्यामुळेच त्याला काही मर्यादाही पडल्या आहेत. एकनाथांच्या काळापर्यंत वा त्याच्याही आधी भाष्यग्रंथ कसा असावा वा असतो याचा जणू एक साचा तयार झाला होता. एकनाथांच्या अध्ययनात संस्कृतमधील भाष्यग्रंथ जरूर आले असले पाहिजेत. ' एकादश स्कंधाच्या टीकेत (एकाकार टीकेत) श्रीधरी टीका समोर ठेऊन आपली टीका लिहिली असे एकनाथ स्पष्ट सांगतात. उदा०—

त्या समर्थाचिये पंक्ती । भावार्थदीपिका धरूनि हाती ।
श्रीधरें दावितां पदपदार्थी । निजात्मस्थिती निवाला ॥
(३१-४४८)

किंवा —

एका जनार्दनी मांजर वेडे । भावार्थदीपिका उजियेडे ।
हे रस देखोनि चोखडे । ताटापुढे पै आले ॥

या त्यांच्या ओव्यात 'भावार्थदीपिके'चा उल्लेख आला आहे तो श्रीधराच्या 'भावार्थदीपिके'चा; ज्ञानेश्वरांच्या नव्हे. शं. वा. दांडेकरांनी ' एकनाथ-दर्शन खंड २ 'यातील तुका म्हणे भागवत, श्रुत केले सकळा' या लेखात एतद्संबंधी जे विवेचन केले आहे ते बिनतोड आहे एकनाथांच्या काळी ज्ञानेश्वरीला 'भावार्थदीपिका' म्हणून संबोधित असत याला पुरावा नाही. येथे मुख्य प्रश्न तो नाही. मुख्य प्रश्न आहे तो एकनाथांना त्यांच्या आधी लिहिल्या गेलेल्या भाष्यग्रंथांचा परिचय होता की नाही, व असल्यास त्यानी आपल्यापुढे त्यांचा कित्ता ठेवला होता की नाही हा. ' श्रीधराच्या भावार्थदीपिके'च्या ऋणनिर्देशावरून संस्कृत भाष्यग्रंथ त्यांना ज्ञात होते व ते त्यांना अनुकरणीय वाटत होते हे स्पष्ट होते. इतर वेदशास्त्रसंमत बोलांचा व तशाच इतर आधारांचा जो ते उल्लेख करतात त्यावरून त्यांना संस्कृतमधील भाष्यग्रंथाचा व त्यात पदपदार्थांचे स्पष्टीकरण कसे करीत जातात ह्याची व्यवस्थित कल्पना असावी. मराठीतही संस्कृत भाष्यग्रंथाप्रमाणे एकनाथी भागवती टीकेच्या आधी काही टीकाग्रंथ तयार झालेले होते. पैकी महानुभावांची उद्धवगीता मध्यंतरीच्या काळात गुप्त लिपीत बंदिस्त झाल्यामुळे एकनाथांना उपलब्ध झालेली नसली तरी ज्ञानेश्वरांची भावार्थदीपिका एकनाथांच्या चांगल्याच परिचयाची होती. नव्हे ती त्यांच्या रोमरोमात भिनलेली होती. प्रारंभीचे नमन, गुरुगौरव, श्रोत्यांची विनवणी, इत्यादी इत्यादी ज्ञानेश्वरांच्या लकबी एकनाथी भागवतात भरपूर प्रमाणात उतरल्या आहेत. इतकेच नव्हे तर कृष्णार्जुनाची जी सलगी ज्ञानेश्वरांनी वर्णिली आहे, तशाच प्रकारची सलगी एकनाथही कृष्णोद्धवांची वर्णितात इतकेच नव्हे ज्ञानेश्वरांचे शब्दन् शब्द, दृष्टांतन्दृष्टांत थोड्याफार फरकाने किंवा तसा फरक जाणूनबुजून न करताही एकनाथ योजतात, एकच उदाहरण येथे देतो. ज्ञानेश्वरीच्या १८ व्या अध्यायात 'सर्वधर्मान् परित्यज्य' या ६६ व्या श्लोकावरील टीकेतील ते आहे : श्रीकृष्णाने अर्जुनाला उपदेश केल्यानंतर भाषण आणि बुद्धी यांच्यापलीकडील अतिवस्तूचा अनुभव देण्यासाठी 'आलिंगनाचे

मिष केले व तद्वारा अर्जुनाला आपणाऐसें केले' असे वर्णिले आहे. ज्ञानेश्वरांच्या ओव्या पुढीलप्रमाणे आहेतः

मग सांवळा सकंकणु । बाहु पसरोनि दक्षिणु ।
आलिंगिला स्वशरणु । भक्तराज तो ॥ (२०१८)
न पवता जयाते । खास सूनि बुद्धिते ।
बोलणे मागोंते । वोसरले ॥
ऐसें जें काही एक । बोलाबुद्धीसिही अटक ।
ते द्यावया मिष । खेवाचे केले ॥
हृदया हृदय येक जाले । ये हृदयींचे ते हृदयीं घातले ।
द्वैत न मोडितां केले । आपणाऐसें अर्जुना ॥
दीपें दीप लाविला । तैसा परिष्वंगे तो जाला ।
द्वैत न मोडिता केला । आपणपे पार्थु ॥
(२०१९-२०२२)

चतुःश्लोकी भागवतातही एकनाथांनी असाच एक प्रसंग वर्णिला आहे. ३६ व्या उपसंहारात्मक श्लोकाच्या टीकेत भगवंतांनी दिलेल्या निजगुह्यज्ञानाने ब्रह्मदेवाला ' स्वानंदस्थिती ' प्राप्त झाली, आणि तो ' ब्रह्म परिपूर्ण स्वयें झाला. ' हे पाहताच भगवंतालाही आनंद झाला आणि आपल्या चारी भुजा पसरून त्याने ब्रह्मदेवाला आलिंगन दिले. येथेही एकनाथांनी बोलाबुद्धीला जे जमत नाही ते देण्यासाठी भगवंतांनी ' खेवाचे मिष ' केले असेच म्हटले आहे. एकनाथांच्या ओव्या पुढीलप्रमाणे आहेत :

तेणे सुखे नारायण । चारी भुजा पसरोन ।
आलिंगिला चतुरानन । परमानंदे पूर्ण सुखवोनि ॥
(७०४)
जे बोलाबुद्धी नातुडे । जे वृत्तीच्या हातीं न चढे ।
ते द्यावया निजनिवाडे ! खेवाचे धडफुडे मिस केले ॥
(७१३)
हृदया हृदय एक झाले । ये हृदयींचे ते हृदयीं घातले ।
यापरी न बोलता बोले । पूर्णत्व दिधले प्रजापतीसी ।
(७१४)
जेवी दोन्ही दीप एक होती । तेथे प्रकाशे प्रबळ दीप्ती ।
तेवी विष्णुविरंची खेवो देती । प्रबळ चित्छक्ती कोंदाटे ॥ (७१५)
ब्रह्मयाचे नुरेचि ब्रह्मपण । नुरेचि नारायणी नारायण ।
कोंदाटले चैतन्यघन । ब्रह्मा परिपूर्ण ब्रह्म जाला ॥
(७१६)

एकनाथांच्या या ओव्यात, ज्ञानेश्वरांच्या ओव्यांची, त्यातील कल्पनांची, त्यातील द्वैतातील अद्वैतभावाची व त्या भावाच्या अभिव्यक्तीच्या तऱ्हांची किती उसनवारी आहे हे निराळे सांगण्याची आवश्यकता नाही.

ही उसनवारी, तत्कालीन भाष्यग्रंथांना नवीन नव्हती. किंबहुना ही उसनवारी वा हे अनुकरण यांना आज आपण जो अधिक्षेपयुक्त अर्थ चिकटवतो, तो त्याकाळी नसावा. शिवाय स्वतंत्र ग्रंथनिर्मिति जेव्हा व ज्याला करावयाची असेल तेव्हा व त्याला हे पथ्य. परंतु परंपरागत पूर्वसूरींनी सांगितलेलेच ज्ञान जर द्यायचे असेल तर त्यात त्यांचे निरूपणविशेष उतरले तर नवल नव्हे. ज्ञानेश्वरही भाष्यकारांते वाट पुसतच जातात; व तशी कबूलीही देतात. एकनाथ त्याच परंपरेचे वारस. भानुदासांच्या कुळात जन्म, जनार्दनस्वामींचा गुरूपदेश, त्यांच्या देखरेखीखाली केलेली भक्ती–ज्ञानवैराग्याची साधना व ज्ञानेश्वरी वगैरे ग्रंथांची पारायणे ही सारी लक्षात घेता पूर्वसूरींनी मळलेल्या वाटेवरून हा कापडी गेला, हे स्वाभाविकच होय, येथे आणखीही एक गोष्ट लक्षात घ्यावी लागते. अध्यात्मतत्त्वाचे व तद्वारा भक्तिज्ञानवैराग्याचे निरूपण करताना ज्ञानेश्वरादी संत ग्रंथकर्तृत्वाचा गौरव स्वतःकडे घेत नाहीत. श्रीनिवृत्तिनाथांच्या कृपेचे वैभव म्हणजे 'श्रीगार्थ मराठिया ' असे मानतात. एकनाथही ' चतुःश्लोकी भागवता'च्या कर्तृत्वाचा वाटा एकट्याकडे मुळीच घेत नाहीत. जे गुरुजनार्दनें बोलविले तेच मी सांगितले, असे तर ते म्हणतातच; पण पुन्हा " एकला एका नव्हे कर्ता । ग्रंथ ग्रंथार्थ अर्थविता । अंगे तत्त्वतः जनार्दन झाला । " असे स्वच्छ सांगून टाकतात. त्यांचे हे सांगणे केवळ गुरुभक्तीच्या उपचारामुळे होत नाही हे स्पष्ट दिसते. गुरूवरील त्यांची निष्ठा पक्की आहे. गुरूचे महत्त्व व कर्तृत्व ते जाणतात. आणि म्हणूनच ' एका आणि जनार्दन । नांवे भिन्न स्वरूपें अभिन्न ' असे जेव्हा ते सांगतात तेव्हा ते त्यांच्या हृदयाच्या गाभाऱ्यातून उमटलेले बोल आहेत, असे जाणविल्याशिवाय राहात नाही. सारांश एकनाथांच्या निरूपणात पूर्वसूरींच्या अनुकरणाचा जो भास होतो, तो केवळ अनुकरण म्हणून कितपत गौण मानावा असा प्रश्न निर्माण होतो. किंबहुना एक-

अनुक्रमणिका

नाथांच्या काळापर्यंत भाष्यग्रंथाचे जे साचे ठरून गेले होते त्यात अशा अनुकरणांना खूपच वाव होता. नव्हे सामान्य पारंपरिक जनतेस भक्तिज्ञान-वैराग्याची शिकवण देण्याचा उद्देश सफल करण्यासाठी पारंपरिकतेचे अनुकरण अवश्य ठरत असावे. एकनाथांचे 'चतुःश्लोकी भागवत' त्याला अपवाद असण्याचे कारण नाही. किंबहुना असेही म्हणणे शक्य आहे की पूर्वसूरींनी रूढ केलेला अध्यात्म-निरूपणाचा साचा एकनाथांनी स्वीकारल्यामुळे त्यांच्या निरूपणाला परिणामकारकतेचे सामर्थ्यही लाभले आहे.

'चतुःश्लोकी'तील लालित्य

एकनाथांच्या 'चतुःश्लोकी भागवता'चे स्वरूपदर्शन आणखी एका गोष्टीचा विचार केल्याशिवाय पूर्ण होणार नाही. हा विचार म्हणजे त्यांच्या 'चतुःश्लोकी भागवता'तील लालित्याचा व तदनुषंगिक काव्यात्मतेचा (वा त्याच्या अभावाचा) विचार. 'चतुःश्लोकी भागवत' हा मुख्यतः तत्त्वनिरूपणात्मक ग्रंथ. काव्यात्मतेला त्यांत वाव जवळ जवळ नाहीच म्हटले तरी चालेल. परंतु अशाही ठिकाणी असाध्य ते साध्य होणारच नाही असे नाही. परंतु त्याला ज्ञानेश्वरासारखा जातिवंत प्रतिभावंत हवा. मग निखळ तत्त्वनिरूपणात्मक ग्रंथातही शृंगाराच्या माथ्यावर पाय देऊन शांतरस अवतरू शकतो. इतकेच नव्हे; वेळप्रसंगी इतर रसही पांतिकर म्हणून होऊ शकतात. परंतु एकनाथ या प्रकारचे ग्रंथकार नाहीत. त्यांची तशी भूमिकाही नाही. जरी इतरत्र काही ग्रंथातून आपल्या ग्रंथाना काव्यग्रंथ म्हणून त्यानी संबोधिले असले, वा आपल्या काव्यद्रुमाला रस-कुंज लागले असल्याचे त्यानी सांगितले असले, तरी अध्यात्मग्रंथासंबंधी तसे बोलण्याची त्यावेळची ती एक पद्धत होती म्हणून ते सोडून दिले पाहिजे. निदान 'चतुःश्लोकी भागवता' संबधाने विचार करावयाचा असेल—आणि प्रस्तुतचा विचार तोच आहे—तर त्याची रचना आणि त्यामागील हेतु स्पष्ट आहे. मूळ 'चतुः-श्लोकी' चा अर्थ त्यांना स्पष्ट करावयाचा होता. त्यासाठी पदपदार्थाचा झाडा देऊन श्लोकार्थ उघडा करावयाचा होता. एवढेच की तो करण्यासाठी त्यांनी 'द्वितीय स्कंधाच्या संपूर्ण ९ व्या अध्यायातील ज्ञानकथेचा आधार घेतला; मूळातील संवादात्मकता तशीच चालू ठेवली, आणि समर्पक दृष्टांतरूपकादींच्या साह्याने आपले निरूपण 'रसाळ' केले. हा रसाळपणा त्यांची गुरु-भक्तीची भावना, अध्यात्मविषयात रंगून जाणारी त्यांची वृत्ती आणि निरूपण करताना ब्रह्मदेवाशी त्यांचे झालेले तादात्म्य इत्यादींनी वाढला आहे. अर्थात् येथे रसाळ-पणा वा त्यांतील रसवत्ता म्हणजे नवनिर्मित कला-कृतीच्या आस्वादात प्रत्ययाला येणारी रसवत्ता नव्हे, हेही लक्षात घेतले पाहिजे. अशी रसवत्ता स्वतः एक-नाथांनाही अभिप्रेत नसावी. स्वतः एकनाथांनी एत-त्संबंधात काही उल्लेख केले आहेत खरे. उदा० 'चतुःश्लोकी भागवता'ला ते ज्ञानाची रसाळ कथा' म्हणतात. आपले निरूपण 'रसाळ' व 'स्वानंदयुक्त' असल्याचेही सांगतात. इतकेच नव्हे तर —

ग्रंथस्वानुभवे रसाळ । आनंदरसे घोळिले बोल ।
परमानंदाचे कल्लोळ । ग्रंथार्थी केवळ रूपासि आले ॥
(५३६)

— परंतु येथे स्वानुभव म्हणजे स्व-अनुभव म्हणजेच आत्मानुभव, व आनंदरस म्हणजे परमानंदरस हे लक्षात घेतले म्हणजे ग्रंथार्थी रूपासी येणारे कल्लोळ काव्यरसांचे नाहीत, काव्यानंदाचे नाहीत तर ब्रह्मानंदाचे आहेत हे स्पष्ट होते. आणि एकनाथांना आपल्या श्रोत्यांना वा साधुसंतांना जे संतुष्ट करावयाचे होते ते केवळ काव्या-नंदाने नव्हे तर ब्रह्मानंदाने. चतुःश्लोकीचे निरूपण हे त्याचे केवळ साधन. मात्र हे साधन जितके रसाळ होईल, परिणामकारक होईल तेवढे त्याना हवे होते.

हेचि माझे मनोगत । संतुष्ट व्हावे साधुसंत ।
यालागी श्रीभागवत । आरंभिला ग्रंथ भावार्थेसी ॥
(५३५)

— असे ते स्पष्टच सांगतात. एकनाथांचे हे मनोगत पूर्ण झालेले आहे. साधुसज्जन संतुष्ट झालेले आहेत, आणि—

स्वानंद न समाये पोटी । परमानंदे व्यापिली सृष्टि ।

— अशी कबूलीही ते देत आहेत. हेच त्यांच्या पहिल्या-वहिल्या ग्रंथाचे यश; आणि हीच त्याची फलश्रुति खंडित झालेल्या भाष्यग्रंथांच्या परंपरेच्या पुनरुज्जीव-नाची जी बीजे त्यात आढळतात, त्यांचे गमकही हेच.





प्रा. सदाशिव आठवले

परिभाषेचा प्रपंच

परिभाषेचा प्रश्न

एका विद्वान अर्थशास्त्रज्ञांबरोबर त्यांच्याच विषयावरील लेखनासंबंधी चर्चा करीत असता मी सहजगत्या उच्चारलेला 'आयुर्विमा' हा शब्द त्यांना खटकला. तो शब्द काही मी तयार केलेला नाही. मध्यवर्ती सरकारचा तो शब्द आहे आणि तो भारतभर लोकमान्य झाला आहे हे मी त्यांच्या नजरेस आणले. पण तो शब्द मुळात कुणाचाही असला तरी तो मी वापरणे त्यांना मान्य नव्हते. ते स्वतः तो कधीही वापरणार नाहीत. कारण तो शब्द म्हणजे 'आयुः' हा संस्कृत शब्द आणि 'विमा' हा फारसी शब्द ह्यांचा समास आहे. असा भाषिक वर्णसंकर त्यांना पटत नाही. मी काही बोललो नाही, पण मला चटकन 'अक्कलशून्य' हा शब्द आठवला. त्या विद्वानासाठी म्हणून नव्हे तर तो 'अक्कलशून्य' शब्दही असाच एक मिश्रविवाह आहे म्हणून. त्याचे पाठोपाठ 'धनदौलत' 'फळबाजार' असे कितीतरी शब्द मला आठवू लागले. 'मुलगा पास झाला', ह्यातला 'पास' शब्द इंग्रजीतून घेतला आणि संस्कृत किंवा मराठी 'ना' लावून चक्क 'नापास' शब्द आपण तयार करून 'मुलगी नापास झाली' असे म्हणू लागलोच की !

सर्व शास्त्रे आणि कला आता मराठीतून सांगावयाच्या आहेत, मराठीतून शिकावयाच्या आहेत. सर्व विषयांवर मराठीत लिहावयाचे आहे, लिहावेच लागणार आहे. खगोलशास्त्र, सूक्ष्मजीवशास्त्र, गणित इत्यादी शास्त्रांचे विवरण मराठीत करावयाचे आहे. चित्र, संगीत वगैरे कलांच्या क्षेत्रातही प्रत्यही बदलणाऱ्या निरनिराळ्या कल्पना मायबोलीतून सांगावयाच्या आहेत. आमचे विद्वान ह्या सर्व गोष्टी इंग्रजीतून शिकले आहेत. पुढच्या पिढ्यांनाही इंग्रजी शिकावेच लागणार आहे, पण मराठीतूनच मिळेल तितके जास्तीत जास्त प्रगल्भ असे ज्ञान घेऊन नंतरच आवश्यकतेप्रमाणे त्याना इंग्रजीकडे धाव घ्यावी लागावी अशा तऱ्हेच्या योजना आखून सर्व विषयातील ज्ञान अधिकात अधिक प्रमाणात मराठीत उतरवावयाचे आहे. इंग्रजी शिकून शहाणे झालेले मागच्या पिढ्यांतील विद्वान हे काम करू शकतील ह्याबद्दल शंका नको. मराठीतून निरनिराळे विषय मांडण्याचे प्रयत्न काही नवीन नाहीत. अगदी अव्वल इंग्रजीपासून त्यांची परंपरा दाखविता येईल. अत्यंत कौतुकास्पद आणि अभिनंदनीय अशा अनेक उपक्रमांचा उल्लेख करता येईल. पण तूर्त तो विषय नाही. आजची विशेष गरज अशी की ज्ञानेच्छू बहुजनसमाजाच्या हाकेला ओ देण्यासाठी आता तोच प्रयत्न एकदमच सर्व शास्त्रकलांसाठी फार मोठ्या प्रमाणावर करण्याची गरज निर्माण झाली आहे.

आणि म्हणूनच परिभाषेचा प्रश्न पुढे टाकला आहे. सर्व विषयांतले सखोल ज्ञान मराठीत सांगावयाचे तर ते कुठल्या शब्दांत ? आपल्या भाषेत शब्दच कुठे आहेत ? नवीन घ्यायचे तर मग ते कसे ? त्याबाबत काही मार्गदर्शक अशी तत्त्वे आहेत का ? काही पथ्ये, काही विधिनिषेध ठरले आहेत काय ? ठरवता येतील काय ?

शुद्धतेच्या पोरकट कल्पना

परिभाषेच्या वापरात कोणते विचार यावेत हे पहाण्यापूर्वी, मला वाटते, कोणते विचार येऊ नयेत हे सांगणे अधिक निकडीचे झाले आहे.

वर उल्लेखिलेल्या अर्थशास्त्रज्ञांप्रमाणे कित्येक विद्वान शब्दाच्या शुद्धतेविषयी फार आग्रही असलेले दिसतात. शुद्धतेची ही कल्पना काहीशी बालिश आणि काहीशी भ्रामक आहे. जगातली अशी एकही भाषा दाखविता येणार नाही की जिच्यातले सगळे शब्द संपूर्णतया स्वकीय आहेत. व्याकरण आणि वाक्यरचना वगैरेंच्या सर्व नियमांसह आणि वीस पंचवीस लाख शब्दसंपत्तीसह एके-दिवशी सकाळी एक भाषा जन्मास आली असे कधी होत नाही. प्रत्येक भाषा इतर अनेक भाषांतून शेकडो शब्द घेत असते. ते शब्द कधी जसेच्या तसे घेतले जातात, कधी बदलून, आपल्याला नीट उच्चारता येतील अशा तऱ्हेने ठाकठीक करून घेतले जातात. इंग्रजी 'टिकेट'चे मराठी 'तिकीट' होते. परकीयांची विशेष नावे सुद्धा आपल्या सोईसाठी आपण बदलून घेतो. आपण 'कन्नड'ला 'कानडी' म्हणतो, 'गुजरात'ला 'गुजराथ' म्हणतो. पेशव्यांनी 'हेस्टिंग्स' आणि 'अँडरसेन' ह्या इंग्रजांस अनुक्रमे 'इष्टिन (ण)'





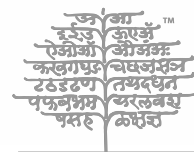
आणि ' इंद्रसेन ' बनविले होते. आपल्या विशेष नावांचे इंग्रजादी लोकांनी काय केले ते अजून आपल्याला अवतीभोवती दिसतेच आहे. इंग्रजांनी 'शीव'चे 'सायन' केले आणि आता कदाचित् अनेक मुंबईकरांना (की ' बॅंत्रे 'करांना !) ' सायन ' हे चूक आहे आणि 'शीव' हे बरोबर आहे हे पटायचेही नाही. 'डॉक्टर;' ' मोटर ', ' एंजिन ' ' ड्रायव्हर ', ' कॉलेज ' असे शेकडो इंग्रजी शब्द सध्या मराठीत आपण ते अगदी आपले असल्यासारखे वापरतो. पूर्वी असेच कानडी, फारशी, उर्दू, अरबी वगैरे भाषातील हजारो शब्द मराठीने घेऊन पचविले आहेत. बरे, शुद्धीकरणाविषयी जेव्हा अनेकदा बोलण्यात येते तेव्हा शुद्धीकरण म्हणजे संस्कृतीकरण असाच अर्थ अभिप्रेत असतो. मग तसे पाहिले तर संस्कृतही परकीच का समजू नये ? आक्रमक आर्योनीच ती भारतात आणली ना ? ते आक्रमण फार पूर्वी झाले एवढेच काय ते ! एका परकी भाषेतले रूढ झालेले शब्द फेकून दुसऱ्या परकी भाषेतले घेण्यात आपण काय साधतो ? तथापि असे प्रयत्न झाले हे खरे. परंतु मराठेशाहीत ' पेशवा ' ह्या यावनी शब्दाऐवजी ' पंतप्रधान ' असा संस्कृत शब्द बसवण्याचा मुद्दाम प्रयत्न करूनही शेवटी ' पेशवा ' हाच शब्द जनमनात ठसला. अलीकडच्या काळातही अशा शपथपूर्वक शुद्धीकरणाचे प्रयत्न झाले व होत आहेत. ' हजर ' होण्याऐवजी आम्ही ' उपस्थित ' होऊ लागलो आणि ' गैरहजर ' न रहाता ' अनुपस्थित 'होऊ लागलो. परंतु हा सगळा खटाटोप कशासाठी ? विचारांची आणि भावनांची देवघेव हे भाषेचे प्रयोजन. ते ज्या शब्दांनी उत्तम साधते ती त्या भाषिकांची शब्दसंपत्ती. ह्यात आपले शब्द आणि परकी शब्द; शुद्ध आणि अशुद्ध शब्द वगैरे कल्पना याव्यात तरी कशाला ?

इंग्रजी शब्दांचे स्थान

निरनिराळ्या शास्त्रीय, कलाविषयक आणि साहित्यविषयक विचारांतील परिभाषेसंबंधी पहिली गोष्ट लक्षात घेणे आवश्यक आहे ती ही की, इंग्रजी संबंधीच्या आपला दूषित ग्रह सोडून देणे आवश्यक आहे. सर्व नवे ज्ञानच जर इंग्रजीद्वारा मराठीत येत आहे तर ते कमीअधिक प्रमाणात त्या त्या परिभाषेसकटच येणार हे स्पष्ट आहे. आणि जर कल्पना आणि विचारही नवीन आहेत आणि शब्दही नवीनच आहेत तर त्या विचार कल्पनांबरोबर ते शब्दही येणे अपरिहार्यच नव्हे तर अनेकदा इष्टही म्हटले पाहिजे. कोणते तरी अपरिचित शब्दच निवडावयाचे असतील तर अपरिचित संस्कृत शब्दांपेक्षा अपरिचित इंग्रजी शब्द निश्चितच चांगले. कारण तशा अनेक शब्दांशी चांगला परिचय झालेल्या विद्यार्थ्याला अधिक सूक्ष्म ज्ञानासाठी त्या त्या विषयातील इंग्रजी ग्रंथांकडे वळणे आणि त्यांचा उपयोग करणे अधिक सुलभ होईल. ' इंजिनियर ' ' क्लार्क ' वगैरेसारखे शब्द तर आता मराठी माणसाला इतके चांगले ठाऊक आहेत की त्यासाठी वेगळे मराठी म्हणजे संस्कृत प्रतिशब्द तयार करण्याचे कारण का वाटावे तेच समजण्यासारखे नाही. आधीच पुष्कळ परिचित असलेल्या आणि खेडुतालाही सहज समजू शकणाऱ्या रूढ इंग्रजी शब्दांऐवजी भारतीय म्हणजे संस्कृत शब्द निर्माण करण्याचे उद्योगातून आपण कुठे जातो ह्याचे एकच उदाहरण देतो. एखाद्या लहानशा खेडेगावाला वीजपुरवठा मिळाला की तिथला महादू पाटील आपल्या ओळखीच्या एखाद्या ' फिटर 'ला बोलावतो आणि घरभर विजेचे (किंवा 'इजेच') ' फिटिंग ' करून घेतो. हा ' फिटिंग ' शब्द त्यालाही चांगला समजतो. विद्यापीठातून शिकणारांना तर समजतोच आहे, पण त्याला डॉ. रघुवीर यांनी शब्द दिला आहे 'अन्वायुक्ति' आणि भारत सरकारच्या पारिभाषिक शब्दसंग्रहाच्या सुधारलेल्या आवृत्तीत शब्द आहे ' आसंजन '. ' फिटिंगची ' ही दशा करून कुणाचा काय फायदा झाला ? सुशिक्षित-अशिक्षित, तज्ञ-अज्ञ सगळ्यांचेच हाल झाले, दुसरे काय ? दुसरा एक ' प्रुफ ' हा शब्द घ्या प्रुफ म्हणजे काय ते लेखकापासून कंपोझिटरपर्यंत सर्व संबंधिताना चांगले माहीत आहे. ज्यांचा संबंध नव्याने येईल त्यांनाही तो सुटसुटीत शब्द समजेल आणि लगेच पाठही होईल. आता इथे काही भारतीय प्रतिशब्दाची गरज आहे का ? पण डॉ. रघुवीर सारख्यांना त्यासाठी ' ईक्ष्य ' सारखा शब्द देऊन शिकावेसे वाटतेच !

अनेकार्थी शब्द

परिभाषा अधिकाधिक बिकट करण्यामागे विद्वानांची पुष्कळदा काही विलक्षण विचारसरणी असते. कधी असे दिसते की एखादा व्यवहारातील परिचित शब्द शास्त्रीय विवेचनासाठीही यथायोग्य असतो, पण अनेकदा तो





केवळ तसा फार रूढ आणि परिचित आहे म्हणूनच विद्वानांना नको असतो की काय असे वाटते. सामाजिक शास्त्रांचे बाबतीत हे विशेषत्वाने दिसते. 'बदल' शब्द चालत नाही 'स्थित्यंतर' किंवा 'परिवर्तन' म्हटले पाहिजे. असे कितीतरी शब्द दाखविता येतील. असे साधे नित्याच्या व्यवहारातले शब्द न घेता दुसरे भारदस्त शब्द निवडण्यामागे कधी असाही विचार असावा की इतके साधे, सरळ, व्यवहारातल्या भाषेत जर आम्ही बोलत राहिलो तर मग आमची विद्वत्ता ती काय? पांडित्याचा दबदबा राखण्यासाठी अवजड भाषाच वाचकाच्या डोक्यावर मारली पाहिजे. 'एकाच वेळी' म्हणून कसे चालेल? चांगली 'एकसमयावच्छेदेकरून' अशी धाडधाड करीत मालगाडी गेली पाहिजे. हा दंभाचा भाग सोडला तरी व्यवहारातले नित्याचे शब्द न वापरण्यास एक संयुक्तिक असे कारण दाखविता येईल. व्यवहारात एखाद्या शब्दाला रूढ असा अर्थ येऊन बसलेला असतो. उदाहरणार्थ मराठीतील 'ताकद' ह्या शब्दाला नित्याच्या व्यवहारात माणसाच्या अंगातील ताकद असा काही अर्थ आहे. मग यंत्राची 'Capacity' म्हणायची असेल तेव्हा हा 'ताकद' शब्द कसा चालेल? हा मुद्दा ठीक वाटला तरी तो टिकणारा नाही. कोणत्याही भाषेत सामान्य व्यवहारात, शास्त्रीय विवेचनात आणि तसेच व्यवहार आणि शास्त्रविवेचन ह्या दोन्ही संदर्भातही एकच शब्द अनेक अर्थांनी वापरला जातो; त्याचा अर्थ संदर्भावरून स्पष्ट होत असतो, आणि घोटाळा होण्याचा संभव रहात नाही. उदाहरणार्थ इंग्रजीत 'Writer' म्हणजे 'लेखक-ग्रंथलेखक.' परंतु त्याच शब्दाचा अर्थ 'कारकून' असाही होतो किंवा 'लेखनाचे पाठ देणारी पुस्तिका' अशा अर्थानेही हा शब्द वापरतात. संदर्भाप्रमाणे त्या शब्दाचा अर्थ– अभिप्रेत अर्थ कळतोच.' Bertrand Russell is a great writer' म्हणजे 'बर्ट्रांड रसेल हा थोर ग्रंथकार आहे' हे उघड आहे, 'बर्ट्रांड रसेल हा महान कारकून आहे' किंवा 'बर्ट्रांड रसेल म्हणजे एक श्रेष्ठ लेखनशिक्षणपुस्तिका आहे' असा अर्थ कुणाला लागणेच शक्य नाही. इंग्रजीतील 'Order' ह्या शब्दाचे हुकूम, व्यवस्था, क्रम असे कितीतरी अर्थ आहेत. वापरणाराने तो शब्द विशिष्ट ठिकाणी कोणत्या अर्थाने वापरला आहे हे त्याचा रोख पाहून सहज समजते. शास्त्रविवेचनात सुद्धा काही शब्द अनेक अर्थांनी येतात. 'Ether' म्हणजे 'ढगापलीकडचा प्रदेश' त्याच शब्दाचा दुसरा अर्थ 'सर्वत्र भरून राहिले आहे असे एक मानीव द्रव्य' आणि तिसरा अर्थ 'एक विशिष्ट रासायनिक पदार्थ.' 'Chemist' म्हणजे 'रसायनशास्त्रज्ञ'ही होतो किंवा 'औषधविक्रेता'ही होतो. असे शेकडो इंग्रजी शब्द दाखविता येतात. मराठीतही असे कित्येक शब्द आहेत. 'पाट' म्हणजे बसण्याचा पाट, पाण्याचा पाट, की एक प्रकारचा विवाहसंबंध हे वाक्याचा विषय लक्षात घेतला की बरोबर समजतेच. म्हणूनच एखाद्या शब्दाला व्यवहारात किंवा शास्त्रीय विवेचनाच्या अन्य संदर्भात काही एक अर्थ आहे म्हणून तो दुसऱ्या संदर्भात घ्यावयाचाच नाही असे धोरण असण्याचे कारण नाही. इंग्रजीतही ज्या अनेक शब्दांना पुढे विशिष्ट पारिभाषिक अर्थ प्राप्त झाले ते शब्द भाषेत पूर्वीपासून होतेच. जे होते तेच शब्द उचलण्यात आले आणि त्यांच्या व्यवहारातील अर्थाखेरीज अन्य विशिष्ट संदर्भातही विशिष्ट अर्थाने पक्के झाले. उदाहरणार्थ 'Rod' किंवा 'Shaft' हे इंग्रजी शब्द पहा. त्यांना मुळातले सरळ, साधे असे अर्थ आहेत. यंत्रे आल्यावर यंत्राच्या काही विशिष्ट भागांनाही हे दोन शब्द वापरण्यात आले आणि त्यांना त्या संदर्भात ठराविक अर्थ प्राप्त झाले. 'Rod' किंवा 'Shaft' हे शब्द निरनिराळ्या सात-आठ अर्थांनी वापरले जातात आणि विषयाच्या संदर्भाप्रमाणे अमुक ठिकाणी त्याचा नेमका अर्थ काय हेही बोलणाराला आणि ऐकणाराला; लिहिणाराला आणि वाचणाराला दोघांनाही स्पष्ट असते.

व्युत्पत्तीचा मुद्दा

एखादा सोयीस्कर शब्द निवडताना विद्वानांना पुष्कळदा दुसरे एक संकट पडते. त्यांच्या विशेष अभ्यासामुळे त्या शब्दाचा मूळ अर्थ काही निराळाच आहे हे त्यांच्या लक्षात येते आणि मग तो शब्द भलत्याच अर्थी कसा वापरावयाचा असा त्याना प्रश्न पडतो. ह्याबाबत असे म्हणता येईल की शब्दांचे अर्थ बदलत जाणे हेही जगातील प्रत्येक भाषेचे बाबतीतच झाले आहे. लोक जेव्हा तो शब्द वापरतात तेव्हा त्या शब्दाच्या व्युत्पत्तिसिद्ध अर्थाचे किंवा मूळ अर्थाचे

त्याना अज्ञान तरी असते किंवा मूळ अर्थाची जाणीव असली तरी रूढ आहे किंवा होऊ शकेल म्हणूनच तो शब्द निराळ्या अर्थाने ते वापरीत असतात. पुन्हा इंग्रजीतील शब्दाचेच उदाहरण घेऊन दाखवावयाचे तर एक अगदी नेहमीच्या प्रचारातला आणि शास्त्रीय परिभाषेतही पक्का झालेला ' Politics ' हा शब्द घ्या. ह्या शब्दाचा मूळ ग्रीक मधील अर्थ काय ? Polis म्हणजे नगर. नगराच्या शासनाचा जो व्यवहार, नगरामधील शासकीय सत्ता आणि त्याबाबतच्या घडामोडी हे सगळे म्हणजे ' Politics.' तेव्हा पॉलिटिक्स हा शब्द व्युत्पत्तीने पाहिले तर आपण फक्त एखाद्या शहरातील व्यवहारापुरता हा शब्द वापरू शकू. परंतु आपण ' National Politics ' म्हणतो, ' International Politics म्हणतो, Politics'चा मूळ अर्थ घेतला तर " राष्ट्रीय नगरव्यवहार " आणि " आंतरराष्ट्रीय नगरव्यवहार " असे काहीतरी विलक्षण अर्थ ह्या शब्दप्रयोगातून निघतील. परंतु तसे निघत नाहीत. तसा कुणाचा घोटाळा होत नाही. कारण व्युत्पत्तिशास्त्र जाणणाऱ्या आणि न जाणणाऱ्या सगळ्यांनीच ' Politics ' हा शब्द ' राजकारण ' ह्या व्यापक अर्थाने वापरण्याचे ठरविले आहे. आता ' Politics ' विषयी मराठीत बोलताना आपण ' राजकारण ' असे बोलत आहोत. परंतु राजकारणात आता राजे नाहीत, लोकशाही आहे; सत्ता लोकांची, लोकांसाठी वगैरे आहे परंतु म्हणून आपण लगेच ' राजकारण ' शब्द टाकून ' लोककारण ' शब्द घ्यायला पाहिजे असे मुळीच नाही. कारण राजकारण म्हणजे काय आणि तो शब्द आज आपण कोणत्या अर्थाने वापरीत आहोत हे सर्व वापरणाऱ्यांना चांगले ठाऊक आहे. चर्चिलने एकदा कोणता तरी एक नवीन शब्द वापरला. लंडनमधील इंग्रजी भाषेच्या एका गाढ्या विद्वानाने व्युत्पत्तिदृष्ट्या तो शब्द कसा चूक आहे हे चर्चिलला दाखवून दिले. ह्यावर चर्चिल म्हणाला " ठीक आहे, चुकू दे, हाच शब्द मी आणखी दहा वेळा वापरीन म्हणजे तो बरोबर होईल " तेव्हा शब्दाचा रूढीने, वापराने जो अर्थ पक्का झाला, लोकमान्य झाला, तोच त्याचा अर्थ, दुसरा नाही. आणि म्हणूनच व्युत्पत्तीसारखे गैरलागू मुद्दे परिभाषेच्या संदर्भात येऊ नयेत.

नवीन शब्दांच्या निर्मितीतील एक दृष्टी

काही शब्द इंग्रजीतून जसेच्यातसे घेतले काही व्यवहारातले आणि रूढ असे मराठी शब्द घेतले तरी कितीतरी नवीन मराठी शब्द बनवावे लागतील हे खरेच. कारण विद्यार्थ्याला भाषेच्या बाबतीत कमीतकमी श्रम पडतील अशा पद्धतीने जास्तीत जास्त ज्ञान उपलब्ध होईल अशी दृष्टी ठेवावयाची आहे. तेव्हा जेवढे प्रत्यक्ष अर्थबोधक असे शब्द अधिक मिळतील तेवढी ज्ञानार्जनात अधिक सुलभता येईल. नवीन शब्द बनविताना ही दृष्टी ठेवली गेली पाहिजे. पुष्कळदा मूळ इंग्रजी शब्दांचे आपण अक्षरशः भाषांतर करून नवीन मराठी प्रतिशब्द आणतो. मूळ इंग्रजीतला तो शब्द त्या विशिष्ट संदर्भात पुष्कळदा रूपकानेच वापरलेला असतो. त्याचा अर्थ तिथे समजून घेतला जातो. परंतु तो शब्द आहे तसाच घेऊन त्याचा पर्याय शोधण्यात काय फायदा ? उदा. अर्थव्यवहारातील 'Inflation' ह्या प्रकारासाठी मराठीत पुष्कळदा ' फुगवटा ' असा शब्द वापरण्यात आलेला दिसतो. ' फुगवटा ' कसला ? शरीरावर सूज येऊन फुगवटा येतो तो किंवा असा काही अर्थ धरावयाचा की काय ? अर्थात तसा धरण्याचे कारण नाही. संदर्भाने ' फुगवटा ' म्हणजे काय ते कळेल, परंतु ' फुगवटा ' ऐवजी ' चलनवाढ ' असा शब्दही आलेला आहे, तो अधिक चांगला. कारण त्या शब्दातून ती क्रिया किंवा तो प्रकार काय आहे हे स्पष्ट होते. 'चलनवाढ' सारख्या अर्थसूचक शब्दाने ज्ञानार्जनाची क्रिया अधिक सोपी होते. म्हणून जेव्हा असे शब्द मिळतील तेव्हा इंग्रजीऐवजी पर्यायी मराठी शब्द अवश्य योजावेत. सर्वच शास्त्रकलांच्या परिभाषेतून असे अर्थपूर्ण शब्द अधिकाधिक प्रमाणात आणण्याचा यत्न केला जावा. मात्र जेव्हा असा अर्थबोधक शब्द मिळत नसेल तेव्हा एका अपरिचित अगडबंब इंग्रजी शब्दाऐवजी दुसरा अपरिचित अगडबंब संस्कृत शब्द आणून काहीही साधत नाही. अशावेळी मग निदान इंग्रजीशब्दाऐवजी येणारा मराठी प्रतिशब्द पूर्णतया अर्थबोधक नसला तरी निदान जीभ लुळी करणाऱ्या इंग्रजी शब्दाऐवजी एखादा लिहायला, बोलायला सोपा असा मराठी शब्द येईल असे तरी पहावे. उदाहरणार्थ पुणे विद्यापीठाच्या भूशास्त्रीय परिभाषेत Tracks and trails साठी वापरलेले ' पाऊल ठसे, चाल ठसे '





हे प्रतिशब्द उत्तम आहेत, परंतु 'Synclinorium' साठी 'संसंमुखनती' योजून कोणताच फायदा मिळत नाही असे मला वाटते. त्याच शब्दसंग्रहातील 'Solifluction' साठी 'मात-लोट' हा शब्द एकदम पटला, पण 'Strike' साठी 'नतिलंब' का ते मात्र समजत नाही.

अधिकृत परिभाषेचा आग्रह नको

एक सर्वमान्य प्रमाणित अशी परिभाषा पक्की झाली पाहिजे आणि तीच न चुकता सर्वांनी वापरली पाहिजे; तसे झाल्याखेरीज मराठीत शास्त्रीय स्वरूपाचे लेखन पद्धतशीरपणे होऊच शकणार नाही. आधी सर्वमान्य अशी एक आणि एकच निश्चित परिभाषा आणि मग लेखन असा काहींचा आग्रह आहे.

सध्या चारपाच विद्यापीठातून मराठी माध्यमातून उच्च शिक्षण देण्याचा उपक्रम चालू आहे. ह्या सर्व विद्यापीठांना आणि इतर संबंधित संस्था आणि क्रमिक पुस्तकांचे निर्माते व इतर ग्रंथलेखक ह्यांना एकत्र आणून एक परिभाषा बसविणे आणि सर्वांनी न चुकता नेहमी विशिष्ट अर्थाने विशिष्ट शब्दच वापरणे; कुणी कुठे चुकला तर ते लगेच दुरुस्त होईल अशा तऱ्हेची यंत्रणा निर्माण करून ठेवणे हे सगळे सहजगत्या शक्य होणार नाही; आणि बहुत प्रयत्नाने शक्य केले तरी त्याचा उपयोगही नाही. सध्या अनेकांना अनेक प्रकारचे शब्द मुक्तपणे वापरू देणे हेच श्रेयस्कर. शब्दांच्या जीवनकलहात जे समर्थ असतील ते टिकतील. कोणते शब्द रहावेत, कोणते जावेत हे काळच ठरवील. सध्या 'Physics' ला कुणी 'विज्ञान' म्हणतील, कुणी 'भौतिकी' म्हणतील कुणी 'वास्तवशास्त्र' म्हणतील; म्हणू देत. वापरणारे हळू हळू एक शब्द पक्का करतील किंवा तिन्ही शब्द ठेवतील. एकाच अर्थी दोन तीन शब्द असणे हाही प्रकार प्रत्येक भाषेत थोडाबहुत असतोच.

ह्याचा अर्थ असा नव्हे की चार विद्वानांनी एकत्र बसून परिभाषा तयार करूच नये, जरूर करावी. पण ती होत नाही तोपर्यंत शास्त्रीय लेखनाचे काम अडू नये आणि जी परिभाषा कुणा एका समितीने तयार केली तीच सर्वांवर ताबडतोब बंधनकारक व्हावी असे असता कामा नये एवढेच येथे सांगावयाचे आहे. परिभाषेसंबंधी शिफारस करायला कुणालाच प्रत्यवाय नाही, पण त्या शिफारशीच असाव्यात. आपल्या मते अधिक चांगली परिभाषा तयार करण्याचा कोणाही व्यक्तीचा किंवा संस्थेचा हक्क कायम रहावा. असे अराजकच अंती हिताचे ठरेल.

ह्याने एवढेच होईल की आणखी पाचपंचवीस वर्षे मराठीत जे लेखन होईल त्यात काही ना काही परिभाषा असेल, पण परिभाषेची एकवाक्यता-किंवा एकशब्दता असणार नाही. प्रत्येक लेखकास आपली परिभाषा स्पष्ट करावी लागेल. लेखन काहीसे ऐसपैस-क्वचित पाल्हाळिक-असेही होईल. आणि असे झाले तरी काही बिघडत नाही. ह्या अवस्थेतून गेल्यानंतर मात्र जी परिभाषा रुजेल ती कोणत्याही प्रकारच्या कायद्याविना समाजाने आत्मसात केलेली असेल आणि शास्त्रीय लेखनात आपोआपच आवश्यक ती दृढता येऊ लागेल.

परिभाषा योजनेतील हेतू आणि दिशा :

निरनिराळ्या विषयासाठी जी परिभाषा तयार करावयाची तिच्यासंबंधी धोरण ठरविताना प्रथम ती कुणासाठी आहे, हे लक्षात घ्यावयास हवे. ज्यांच्यासाठी हा प्रपंच करावयाचा त्या लोकांची सर्वसाधारणपणे काय तयारी आहे, त्यांना कोणते शब्द कळतील, कोणते नवीन दिले तरी चालतील ह्या दृष्टीने विचार करता आजचा साधारण शिकलेला म्हणजे महाविद्यालयीन शिक्षण घेत असलेला किंवा पूर्ण करून नुकताच बाहेर पडलेलाही असा नागरिक घेतला तर भाषेच्या ज्ञानाच्या दृष्टीने तो कुठे उभा आहे हे पाहिले पाहिजे. सबंध समाजात म्हणजे अगदी खालच्या थरातील व्यक्तींपर्यंतसुद्धा जे इंग्रजी शब्द पोचले आहेत ते ह्या शिक्षितालाही निश्चित ठाऊक आहेत. म्हणूनच 'टेबल', 'मोटार', 'ड्रायव्हर', 'रेल्वे', 'ऑफिस', 'क्लार्क', 'फाईल', 'डॉक्टर', 'इंजिनिअर', 'कॉलेज' इत्यादींसारखे जे हजारो इंग्रजी शब्द मराठीत पूर्णपणे सामावून गेले आहेत. त्यासाठी प्रतिशब्द मुद्दाम निर्माण करण्याचे काहीही कारण नाही. असे आणखीही शब्द रूढ होतील. विमान हा शब्द मराठीत आहे परंतु 'हेलिकॉप्टर' 'जेट', 'बोईंग' ह्या विमानांच्या प्रकारांना मराठी प्रतिशब्द बनविण्याचा उद्योग हाती घेण्याचे काय कारण आहे ? पोरासोरांपासून सर्वांना हे प्रकार ह्या शब्दांसह पाठ होत आहेत.

अनुक्रमणिका





मूळ इंग्रजी शब्दाच्या आद्याक्षरांपासून बनलेले 'एस्टी' सारखे नवीन नवीन शब्दही रूढ होतील. खेड्यापाड्यातील लोकांनासुद्धा सरकारी मालकीची प्रवासी नेणारी मोटारगाडी ह्या अर्थी 'एस्टी' हा एक शब्द आता पक्का समजला आहे; किंबहुना तो त्यानीच पक्का केला आहे. ('एश्टी' किंवा 'यश्टी' असे पाठभेदही आढळतात!) इंग्रजी शब्द आणि मराठी शब्द ह्यांचे मिळून बनलेले 'सायकलस्वार' सारखे कितीतरी सामासिक शब्दही दाखविता येतील. हे सगळे शब्द कसे बनले? का आणि कसे रूढ झाले? ह्याची बौद्धिक स्वरूपाची चिकित्सा करावयास हरकत नाही. केवळ भाषाशास्त्रीय अभ्यासाच्या दृष्टीने हे शब्द संमिश्र आहेत. अशुद्ध आहेत, घडगुजरी आहेत असे काही म्हणावयासही हरकत नाही. परंतु परस्पर व्यवहारात आणि विषयांचे अभ्यासात हे शब्द अंतर्भूत करावयास मात्र कोणतीही हरकत घेतली जाऊ नये.

मराठी प्रतिशब्द बनविताना पुष्कळदा समाजामध्ये संस्कृतचे ज्ञान आहे त्यापेक्षा बरेच अधिक गृहीत धरलेले दिसते किंवा निदान ते नसेल तर ते तेवढे पाहिजे असा आग्रह तरी त्यात धरलेला असावा असे वाटते. परंतु प्रत्यक्षात समाजात सध्याची स्थिती जी आहे ती लक्षात घेतली, शाळातून व कॉलेजातून किती विद्यार्थी संस्कृत शिकतात आणि ते कोणत्या दर्जाचे शिकतात ह्याची पहाणी केली तर सध्या पारिभाषिक शब्द बनविताना संस्कृतचा ज्या प्रमाणात आधार घेतला जातो ते प्रमाण योग्य ठरणार नाही. परिभाषा अशाच पद्धतीने बनवावयाचे धोरण चालू राहिले तर प्रत्येक नागरिकाला काही एका पातळीपर्यंतचे संस्कृतचे ज्ञान सक्तीचे करणे आवश्यक होईल. म्हणजे नवीन परिभाषेमुळे त्याला त्याचा विषय किती समजेल आणि किती नाही ते वेगळेच, परंतु संस्कृत मात्र घोकावे लागेल एवढे खरे. आता जे संस्कृत शब्द रूढ झाले आहेत, समाजात चांगले मुरले आहेत त्यांच्याबद्दल अर्थातच आक्षेप नाही. परंतु नवीन संस्कृत शब्द आणताना मात्र आहे हा समाज आहे तसा स्वीकारून त्याला काय झेपेल हा विचार केलाच पाहिजे.

परिभाषा योजनेत स्वाभिमान राखणे किंवा तो वाढीस लावणे अशासारखे अवांतर हेतू येऊच शकत नाहीत. अमुक शब्द परकी म्हणून त्याज्य हा मुद्दाच चुकीचा आहे. आपण अंगात बुशशर्ट घालतो तो परकीयांचा, पाव खातो तोही परकीयच. अशा अनेक बाबतीत परकी गोष्टी घेऊनही आपल्या स्वाभिमानाला काहीही होत नाही तर लिहिण्याबोलण्यात परकी शब्द वापरण्याने काय व्हावयाचे आहे? इतिहासकालात अनेक परकी शब्द आले, आपल्या भाषेत घुसून घट्ट बसले. ते आपण मान्य केले. शेपन्नास वर्षे गेली की भाषाशास्त्रज्ञही त्या शब्दांना स्वकीयच म्हणू लागतात; ज्या पद्धतीने पूर्वी अरबी, फारसी, इत्यादी भाषेतील शब्द मराठीत शिरून मराठीच झाले त्याच पद्धतीने ह्या काळात इंग्रजीसारख्या यूरोपीय भाषेतील शब्द मराठीत घुसून मराठी होत आहेत. त्यात आपले काय नुकसान आहे? झाला तर फायदाच होतो आहे आणि आणखी होणार आहे. मग त्याच्याबद्दल एवढा तिरस्कार कशासाठी? आपल्याला आपल्या बहुजनसमाजाला शिकवावयाचे आहे, ज्ञानसंपन्न करावयाचे आहे; निरनिराळ्या शास्त्रकलांशी त्याची ओळख करून देऊन पुढील प्रगतीसाठी त्याला योग्य मार्गावर नेऊन सोडावयाचे आहे. त्याच्या हिताचे दृष्टीने परिभाषेसंबंधीचे धोरण ठरले गेले पाहिजे. त्याला विविध विषयातील ज्ञान मिळविणे ज्यामुळे सुलभ होईल ती आमची परिभाषा असावी. त्यात इंग्रजी शब्द कायम रहावेत, रूढ व्यावहारिक मराठी शब्दही घेतले जावेत. व्याकरण, व्युत्पत्ती इत्यादींचा विचार न करता रूढ झालेले किंवा सोईस्करपणे रूढ करता येतील असे शब्द वापरले जावेत; अर्थबोधक असे सोपे, सुटसुटीत नवीन शब्दही तयार करण्यात यावेत आणि कधी तर अवजड इंग्रजी शब्द पेलणार नाहीत म्हणून पुरेसे अर्थबोधक नसले तरीही सुटसुटीत सोपे असे शब्द घेतले जावेत. एकूण ज्याला शिकवावयाचे आहे त्याला ज्ञान अधिकाधिक सुगम होईल ह्या दृष्टीने आणि केवळ ह्याच दृष्टीने आमची परिभाषा तयार झाली पाहिजे, त्यात अन्य कोणत्याही विचाराला जागा नाही.

प्रा. एस्. एस्. भोसले

केशवसुतांच्या ‘ स्वर्गसमक्षते’त न बसणारे ‘ घनतामिस्र ’ ....

केशवसुतांच्या साऱ्या कवितेत त्यांची आत्मपर चिंतनात्मक कविता अधिक रसमधुर आहे. संख्येने थोडकी पण भावगर्भ रसवत्तेने मोलाची आहे : तुकारामाच्या पाखंडखंडनाच्या परखडतेने आणि रामदासांच्या व्रणाघाती ठोसरपणाने दिलेल्या चंडदर्शनाबरोबरच केशवसुतांनी स्वतःचे जीवन, स्वतःचे विश्व आणि जग-जीवनाभोवतीचा परिसर यातल्या भावकोमल वृत्तिप्रवृत्तींचे चित्रणही केले आहे. किंबहुना सामाजिक काव्यानंतर केशवसुत आत्मपर चिंतनात्मक कवितेतच अधिक रंगले आहेत : अनेक सुहृदांच्या माध्यमातून ‘ स्व ’ चे आत्माविष्करण घडले आहे, साधले आहे. तीत वियोगाची उदासता, दुरावलेल्या बाल्याचा निदिध्यास, हरपलेल्या श्रेयाची संवेदना आणि वैफल्याची शोकसंकुलता आहे पण साऱ्याचा उपसर्ग ‘ स्वतः ’लाच होणारा आहे, इतराशी संबंध असलाच तर तो ‘ उपसर्गा’चा नाही : केशवसुतांच्या कवितेत ह्याचे आविष्करण ठळकपणे प्रगटले आहे, त्यामुळे त्याचे काव्य प्रकाशलेही आहे; चिंतनसूक्ताकडे झुकले आहे.

केशवसुतांच्या आत्मपर चिंतनात्मक कवितेचे विश्व स्वतः, स्वतःचे घर, खेडे, त्या खेड्याच्या घरातील आपला माणसे, त्यांच्या स्मृती या साऱ्यांच्या दर्शनाशी निगडित आहे. या दर्शनाने ‘ ते रम्य बालपण ’ आठवते पण आता ते गेले या जाणिवेने मन व्याकुळही होते. झाल्या गेल्या चुकांची याद येते आणि पश्चात्तापाने अंतःकरण जळतही राहते भटक्यासारखे जीवन कंठावे लागले हे खरे पण जीवनाने लोभावून विविध स्थळकाळाशी जोडलेल्या नात्यागोत्यामुळे हे घडत राहते. या स्नेहसूत्रात श्वासाशी श्वास मिळालेले असतात, अश्रूंच्या भाराने उभारी-माघारी घडलेली असते. केशवसुतांनी अशा वास्तू वास्तुस्थांचे आत्मपर कवितातून भावपूर्णतेने पूजन केले आहे, अर्चन मांडले आहे. मानवी जीवनाचा आत्मा आप्तात अडकून पडलेला असतो, आत्म्याला आत्म्याचा श्वास मिळाल्याखेरीज प्राणधारणाच मुळी अधुरी राहते, अपुरी होते. केशवसुतांसारखा सर्जनशीलतेवर अनिवार निष्ठा असणारा काव्यात्म व्यक्तित्वाचा कवी आपल्या गावाहून येणाऱ्या वाऱ्यानेही पुलकित होतो, हर्षविभोर होऊन उठतो त्यात ह्या आत्म्याचे तेजःकण दृष्टीस पडतात. शहाळ्यातील रसपानाने मन एकदम निवांत व्हावे तसे होते. कर्मकटकटी विसरल्या जातात, वियोग दुरावतो, विरह नाहीसा होतो. डोळ्यांसमोर मग उरते जन्मधरा, उंच डोंगर, खोल नद्या, तुंग शिखरे (आस्वर्गात जणु चढलेली महात्म्यांची मानसे !), सुंदर झाड्या– असे खूप. खूप कितीतरी. मग भावनेने तुडुंब भरलेले कवीचे मन बोलते, “ तान्हा बाळचि राहतो तर किती ते गोड होते ” असे ! पण आता ते शक्य नसते. हरपलेले पुनः न येण्याच्या वाटेवर असते. शोक-संकुल जीवन-नाटक केवळ आठवावर जगण्याची वेळ येते, गत्यंतरच नसते. हाती यावे असे वाटते ते येत नसते. आलेले नसते. आलेले असते ते कधीच गमावलेले असते. मग स्मृतींवर जगणे एवढेच– अगदी एवढेच हाती राहते. त्यातच ‘ आपल्या’साठी काही करायला हवे पण करता आलेले नाही, द्यायला हवे पण देणे शक्य झालेले नाही– आर्थिक कुचंबणेमुळे असेल, भटकन्तीच्या तणातणीमुळे असेल– स्मृती गहिरी बनणे अटळ होते, किमान होतेच. मग केशवसुतांच्या ह्या गहिऱ्या स्मृतीतून जीवित्वाच्या शोक–संकुल नाट्याचे प्रवेश एकामागून एक सरकू लागतात. कधी त्यांचे स्वरूप आवेगी असते, कधी निवांत संथ......

जीवनाचे हे शोक–संकुल नाटक जीवीचा जिव्हाळा, भावनांचा ओलावा, उत्कटतेची आळवणी आणि

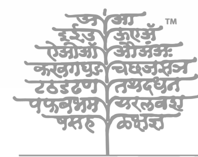



त्यानुसार जीवाचे जगणे यावर उभे असते, जगाचे जीवन उभे करते. आपल्या आप्त–स्नेह्यांचा, परिचित–अपरिचितांचा त्यात क्रम पहिला. जीवनधारणेचे ते मूल्याधार प्रामुख्याने वैयक्तिकतेतून उद्भूत होणारे हे मूल्याधार निर्वैयक्तिकतेत संक्रांत होतात, समधात बनतात. किंबहुना त्या दिशेनेच त्यांचा चेहरा-मोहरा असतो : त्यासाठी आपल्या गावावरून, नैऋत्येकडून येणाऱ्या वाऱ्याने झपाटून जाणारे केशवसुत सह्यगिरीच्या पायथ्याला असणाऱ्या कोकणातील आपल्या खेड्यात शिरतात. मनाचा झपाटा इतका तीव्र व्हावा असे तिथे काय असते ? तिथे असतात उंच डोंगर, उंच भारी कडे, धो धो पडणारा पाऊस आणि माजून राहिलेले घनदाट रान. हे रूप काही अनोखे नव्हे पण ' मूर्तिभंजक ' अज्ञेयवादी कवी " अशा ठायी देव तो स्वयें राहे ! " असे गुणगुणतो. जितकी ' तुतारी ' ' स्वप्राणाने ' फुंकतो, तितकीच ही निष्ठा आर्जवाने गर्जून सांगतो. त्या सांगण्यात देवत्वावरील– सर्जनशीलतेच्या अधिष्ठानावरील-श्रद्धेचे निर्देशन आहे, निर्देश निरर्थक नाही. पण अशा अधिष्ठानासाठी घर हवे. छप्पर हवे. जिथल्या वाऱ्यानेही हर्षविभोर होऊन उठावे तिथे ' हे माझे ' घर म्हणून सांगण्यासाठी घर नसावे. कवीला त्याची खन्त आहे " अहा ! अज्ञातस्थळी अशा माते ! एक गवतारू खोप रहायाते. शेतवाडी एक ती खपायाला, लाधती तर किती सौख्य मन्मनाला ! " पण नाही. ते काही हाती नाही. जे जे असायला हवे पण जे जे म्हणून हाती नाही (सुखीचा प्रश्नच नाही.) त्याबद्दल काळजीची काजळी भरून आहे : जीवनप्रवासात कसेतरी जगणे, कसेतरी चालणे सुरू आहे. काही उभारू– काही स्थिराऊ शकत नाही याची जळणारी जाणीव मनाशी आहे. त्याने ' यौवना 'तील कविता काहीशी काजळून गेली आहे. पण तिचे क्षेत्र मर्यादितच आहे. कारण दुर्मुखलेल्या कवीला शिक्षक वामन शिवराम पंडित त्याच्या दुर्मुखलेपणाची जाणीव करून देतात तेव्हा त्याचा आत्मा जागा होतो, स्वाभिमानाने उजळून निघतो : " तुम्ही नाहि तरी सुतादि तुमचे धातील तो प्राशुनी," कोणीही पुसणार नाही, ' कवि तो होता कसा आननी ' असे मार्मिकतेने सांगून राहतो. नैसर्गिक विकृती हे दुर्दैव, त्याच्या व्यथा साहणे खडतरतेचे पण म्हणून जीवनासक्तीचे मोल संपलेले आणि सौंदर्य गमावलेले असते असे नव्हे. त्याच्या आत्म्याचा हुंकार सादपडसाद उमटवीतच असतो. या हुंकाराने आपल्या सग्यासोयऱ्यांना मायेने घातलेली हाक तो जिव्हाळ्याला पारखा नाही याची साक्ष पटवते. बाह्य सौंदर्याहून अंतःसौंदर्य असे मोलाचे बनून येते. त्यामुळेच उदासीन, भग्न, दुर्मुखलेल्या कवीने आपल्या आप्तांचे केलेले रूपचिंतन जीव वेधून घेणारे आहे. या रूपचिंतनाच्या प्रेमभक्तीतील चिरंजीवी सुखस्पर्शाने सारे वैफल्य सांडून गेले आहे. मात्र स्मृतींनी हृदय उळून आले आहे, भेटीच्या तीव्रतेने काया मोहरून गेली आहे. त्यातूनच यशोदेच्या नेत्रांनी पाहणाऱ्या आणि कौसल्येच्या अंतःकरणाने जपणाऱ्या आईचा आठव होतो. स्वप्नातही साद घातला जातो, प्रतिसाद मिळत नाही. जीव व्याकुळ होतो, आर्त बनतो. प्रसंगी कोसळणाऱ्या विश्वाच्या भाराखाली स्वतःला चिरून घेऊन ' स्वतः'च्या रक्षणाचा वसा सांभाळणारी आई–आईकडून प्रतिसादच येत नाही. साद येण्यासाठी अस्तित्व हवे असते पण मरणाच्या रूपाने ते वातावरणात कधीच विरून गेलेले असते. बाकी असते ते रुद्रगोड स्मृतींच्या रंगाने रंगलेले, गंधाने गंधित झालेले ! या गंधातून तीव्रता प्रगटते ती अन्तरलेल्या पायांच्या दर्शनाची ... केवळ दर्शनाच्या उत्सुकतेने लोचनात पूर दाटतात, पादरजी कोसळून धन्य होण्याची आकांक्षा बळावते. पण एवढ्यानेच सारे ठीक बनते तर किती बरे होते. पण घडत नाही. आईचे असणे साऱ्यानाच मूल्य देते, नसणे सारेच शून्यवत् बनवून टाकते. मग या ' कठिण जगी ' ' छिद्र काक सारे ' होतात. ' करुणेचे लेशवारे'ही मिळेनासे घडतात. पोटात अपराध घालून, हाती धरून सांगाती यायला कुणी राजी नसतात. सत्यव्रताच्या सामर्थ्याहूनही जननीच्या प्रेमाचे सामर्थ्य श्रेष्ठ, मानवी जीवनाहूनही मोलाचे. तेच नाही 'म्हणजे राखाडीच्या प्राप्ती ' खेरीज जीवनाला अर्थ नाही. पण जगायचे म्हणजे प्रेमाच्या गावाचा शोध घ्यावाच लागतो, अंतराळात झेप घेण्याची मनीषा ठेवावीच लागते. निरपेक्ष प्रेम जीवनात नेहमीच दुर्मिळ असते, पण हाती येईल त्यावर, तेवढ्यावर जीवनाचे स्तंभ उभे करावेच लागतात. उरते मग प्रिय पत्नी आणि

सुहृद: वि. स. खांडेकर ह्यांनी 'केशवसुत : काव्य आणि कला' मध्ये केशवसुतांच्या पत्नीविषयी म्हटले आहे.

"केशवसुतांचे धाकटे बंधु सीताराम केशव दामले यांनी त्यांची पत्नी रूपाच्या दृष्टीने फार सामान्य होती, असे सांगितले आहे. ते खरेही असेल. जगात खरी सुंदर माणसे किंवा खरी बुद्धिवान माणसे काय, थोडीच असतात. पण भावनाशील मनुष्य प्रेम करतो ते काय केवळ रूपावर? छे! फुलाच्या रंगापेक्षा त्याचा सुगंधच त्याला अधिक प्रिय असतो. सी. के. दामले यांनी केशवसुतांच्या पत्नीविषयी 'त्या अत्यंत गरीब, सालस व सरळ स्वभावाच्या होत्या' असे लिहिले आहे. त्या जशा सुरूप नव्हत्या तशा शिकलेल्याही नव्हत्या. केशवसुतांचे काव्य कदाचित् त्यांनी उभ्या जन्मात वाचले नसेल. पतीच्या नोकरीच्या अस्थिरतेमुळे आणि सदैव गरिबीतच संसार करावा लागल्यामुळे त्यांना पुष्कळ कष्ट काढावे लागले असतील. पण अशा प्रकारच्या कोणत्याही अंतरायामुळे या पतिपत्नींचे प्रेम उणे झाले नाही. उलट ते दुणावतच गेले." (पृ. ५१–५२) 'फार दिवसांनी भेट' मध्ये 'उभयी हृदयी त्वरित उमाळा' आला आणि 'उभयाश्रुजले मिसळुनि गेली!' ती या दुणाव्यामुळेच होय, अंतराय विस्तारला म्हणून नव्हे! 'फुलांच्या भाषेमध्ये रचलेले रुचिर काव्य माल्याच्या मिषाने तू ग्रहण कर' ही केशवसुतांनी पत्नीला केलेली विनंती एकजीवतेचीच निदर्शक नव्हे काय? केशवसुतासारख्या कुटुंबवत्सल कवीच्या पिंडाचा तो धर्म हा भाग त्यात आहेच पण जीवनच मुळी असे की, अशी एकजीवता (आणि त्यातून आर्तताही) येण्याखेरीज गत्यंतर नाही अशी स्थितीही आहे. त्यातूनच स्नेह्यांचे स्नेहाचे अनेक धागेदोरे आठवतात. मन हळवे बनते. विरहाग्नीने चेतःकंद भाजून निघतो. पण त्या भाजण्यातही आशा फुलत राहते. तिने भोवतीचा अंधार वितळतो आणि जाणीव होते ती पाशाची: "पाशाविण या कोठे काही नाही। पाशांकरिता चाले अवघेकाही; । पाशातुनि या सुटता सुंदर तारे । तेज तयांचे विझुनि जाई सारे ।" यातूनच सारे उभे राहिले आहे. पाशात गुंतून पडण्याच्या ह्या रीतीत समर्पणाच्या वृत्तीची अटळता आहे. नियतीची ती नीतीच असते. करू म्हटल्याने ती दूर करता येत नाही आणि सुटू म्हटल्याने तीमधून निसटता येत नाही. बंधनांनी जखडलेल्या बंदिस्त जीवनाचे सारे रूपसौंदर्य या बंधनक्रमातच सामावलेले आहे. म्हणूनच जवळीक जरूर. 'गोष्टी घराकडील' त्यासाठीच येतात. या रसनिर्भर गोष्टीत पाशांचे बंधन अंतर्भूतच, खेरीज हर्षखेदाच्या नावनिशाण्या आणि खाणाखुणा यांचे उफाळणे–फुटणेही आहे. तुकोबांनी विठ्ठलचरणी समर्पित होताना "रूपीं गुंतले लोचन । पायी स्थिरावले मन" असे म्हटले आहे. केशवसुतांच्या ठायी 'बंधनी गुंतले लोचन । स्नेही स्थिरावले मन' असे झाले आहे. त्यात अधिक तर प्रत्यक्ष व्यक्तीपेक्षा त्यांच्या मानसप्रतिमांचे आणि त्यातूनही त्यांच्यामागील जीवनधाराचे संकीर्तन आहे.

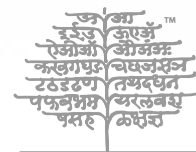
या आत्मपर संकीर्तनातून–विशेषतः आत्मपर चिंतन-सूक्तांतून केशवसुतांचा जीवनविचार फुलून आला आहे. तो आत्मपरतेने रंगलेला आहेच पण जगाच्या दाहकतेने बेमालूम रंगून गेला आहे. ईश्वराच्या हातानी रेखलेली मानवी जीवनाची गंधर्वकहाणी म्हणजे जीवन. पण केशवसुत लिहितात, "अमुचा पेला दुःखाचा। डोळे मिटुनी प्यायाचा, । पिता बुडाशी गाळ दिसे, । त्या अनुभव हे नांव असे!" पण या अनुभवाचे 'अमृत' बनून कवीच्या जीवनात उभे आहे. इतरांच्या जीवनात त्याला ते पसरावयाचे आहे. "मरून जाऊ एक दिनी" हे सत्य असले तरी अंतिम घटकेची सिद्धीची वेळा साधण्यासाठी हे करायला हवे. कारण त्यात चिरंतनाचा शोध आहे: जीवन म्हणजे काही जन्म आणि मृत्यु यांची नोंद नव्हे. स्वर्गसमक्षतेच्या निर्मितीत परिणत होणारा चिरंतनाचा सातत्याने चाललेला तो शोध आहे. असा विनिमय घडला आणि परिणाम साधला तरी कवी तृप्त आहे. आलेले हाती घेऊन पुढे धावता येईल अशी कवीची भावना आहे. केशवसुत त्राग्याने बोलतात, विकलतेने लिहितात, वैफल्याने खोंगी घालून बसतात असे वाटतात म्हणून निराश दिसतात. कवीही अखेर माणूसच. त्यालाही नैराश्य आले तर नवल नाही. पण इथली निराशा स्वर्गसमक्षतेच्या मार्गात येणाऱ्या अडथळ्यामुळे आलेली, इतर कुठली नव्हे. 'यात्रिक' कर्ते शरच्चंद्र मुक्तिबोध लिहितात, "त्यांची निराशा म्हणजे ध्येयमार्गावर चालताना होणारी निराशा!" कारण उघड आहे, स्पष्ट आहे. स्वप्नहीन रंगमहाल नसलेल्या जीवनात फुलणारी ध्येये मुळी





जीवनाचीच निर्मिती करणाऱ्या सळसळत्या चैतन्याचा आविष्कार असतात, आणि त्यांचा मोहरा असतो ‘ स्वर्गा’कडे ! म्हणून केशवसुतांची निराशा व्यावहारिक-प्रापंचिक समजून अवमूल्यन घडू नये. किंबहुना ती निराशाही ठरू नये. ध्येयमार्गावरील विलक्षण धुंदीचे ते चढ-उतार, आरोह-अवरोह, आवेग-प्रवेग मानले तर बिघडणारे नाही. म्हणूनच केशवसुतांनी “ नाही स्वप्न-न-भास-वा बुडबुडा; जीवित्व साचे असे ! ” असे मानले आहे. अखेरतः ते सत्य आहेः अशाश्वत असले, नश्वर असले, क्षणभंगुर असले; नव्हे ते सारे आहेच पण त्याचे सारखे रूपांतर-वेषांतर सुरूच आहे. ते संपलेले नाही. ते संपलेले किंवा मिटलेले नाही तोवर जळणारे आणि फिरून तेवणारे ते ‘ सत्य’च नव्हे काय ? स्वर्गसमक्षतेचा सातत्याने अट्टाहास सुरू आहे तो ते ‘ असत्य ’ म्हणून नव्हे तर ‘ सत्य ’ मानूनच होय. या सत्याच्या प्राप्तीच्या वेदना चंद्रप्राप्तीइतक्याच दुस्सह असणार हे उघड आहे. पण या वेदनाहूनही त्यांचा वेध करण्याची माणसाजवळची ताकद मोठी आहे, अजिंक्य आहे. पर्णावर दंवाचे थेंब चमकावेत तसे काळाच्या पडद्यावर जीवन चमकत असते, स्थिरावत असते, कोसळत असते पण म्हणून स्वर्गसमक्षतेची आसक्ती सुटलेली नसते. ही ध्येय-कल्पना उराशी कवटाळून असणाऱ्याच्या ठायींचे मनोधैर्य आणि तिच्या वाटचालीचा खडतर प्रवास ह्यात निराशा कुठे बसते ? चिं. त्र्यं. खानोलकरांच्या ‘ रात्र काळी ......घागर काळी ’ मधील मरगळलेल्या माणसाप्रमाणे खोंगी घालून फुकट मरायला सवड कुणाला असते ? कुठे असते ? पुढेच सरणाऱ्या जीवन-चेतनेत निराशा सामावत नाही. निराशेचे पंख जळून खाक होत असतात, आशेचे अंकुर फुलत असतात. जीवनतत्वाचा घेतलेला वसा जीवनाला टाकता येत नाही आणि जगण्याचे व्रत मरेपर्यंत सोडता येत नाही तिथे निराशेच्या दाहकतेत भाजून निघण्याला अर्थ काय ? कायमचे मूक बनण्यात हशील काय ? संसाराला समर गणणाऱ्या आणि ‘ झटुनि भिडुनि द्या प्राण ’ असे आवेगाने म्हणणाऱ्या केशवसुतांना ‘ पृथ्वी ’ ‘ स्वर्ग बनत नाही याचेच दुःख व्हावे. अन्य कशाचे व्हावे ? कशाला व्हावे ? कशासाठी व्हावे ? प्रयोजन तरी काय ? त्यासाठी का परमेशाने ह्या जगामधी धाडले आहे ? दुःखाच्या प्याल्यातील पृथ्वीच्या नवनिर्माणाचे हे सामर्थ्य स्वर्गाच्या सौंदर्यसामर्थ्याहूनही अनोखे आहे. तरीही टीकाकार केशवसुतांच्या ‘ पराभवांची रहस्ये ’ सांगतात. धपापत्या उराने दलित हृदयाचा गाढोद्वेग मांडीत बसतात.

पण टीकाकारांच्या या मांडण्यात वेग असला तरी त्याला वजन नाही. ‘ या लोकी कभिन्न सगळा अंधार कोंदाटला ’ हे खोटे नाही, मुळीच खोटे नाही. पण त्यातच रुतणे नाही. ‘ तेजाच्या उगमाकडेस ’ चालणे सुरूच आहे. ते थांबलेले नाही, थंडावलेले नाही. कारण ‘ पृथ्वीस्थाने ’ ‘ स्वर्गस्थाने ’ बनणे जरूर. त्यासाठी ‘ आला क्षण गेला क्षण ’ असे सांगणारे घड्याळ आहे. लवाजम्याचे हत्ती झुलतात तिकडे लक्ष जाऊ नये हवेतर, पण इकडे द्यायला हवे. गतीतच श्रेय असणाऱ्या या प्रवासात पृथ्वीचे रिकामे देव्हारे भरले जाणार आहेत. सुखाचा शोध लागणार आहे. पण तो सहजासहजी येणारा नाही. अधून-मधून काही उफाळणार आहे आणि निवणारही आहे. ‘ तिमिरामधेच तिमिरामधून ’ चालावे लागणार आहे. मात्र घडीभर मध्येच ऊन पडणार आहे; अभ्रे उडूनही जाणार आहेत. पण अगदीच तिमिर असे नाही. पण येणारा ‘ घनतमिस्रा’चा काळाकुट्ट पट्टा ‘ खुशालीचे क्षीणत्व ’ जाणवून देणार हेही उघड आहे. त्याच्या जीवश्रेण्या मिठीने “ काळोखाच्या जगामध्ये या, । मृत आशांच्या चितावरुनि या, । पिशाच माझे भटकत आहे, । शांति नसेचि तया ! ” अशा जीव जाळणाऱ्या अशांतीचे गीत ऐन यौवनात फुटणारच पण रम्य सुरलोकाच्या अन्वेषणवेडात मनात गाणेही जागे होणार ... त्याचे मोल केव्हाही अधिक. निराशेच्या तिमिरात नित्य रखडणाऱ्याच्या मनात ते गायला उभारी असावी हे घनतमिस्रात बुडाल्याचे लक्षण कसे असू शकेल ? केशवसुतांजवळ ही उभारी आहे. अंतिम क्षणांच्या सुंदरतेच्या प्रसववेणांच्या अनिवार कळांचे दुःख केशवसुतासारखा कलावंतच जाणे ! व्यावहारिक-प्रापंचिक कटकटीत खितपत पडलेल्यांना त्या कशा कळाव्यात ? कळणे तरी कसे शक्य आहे ? याचा अर्थ केशवसुतांना प्रापंचिक दुःखांची जाणीव नव्हती असे नाही. ती पुरेपूर होती. ‘ तिमिरकल्पने’तून ती वारंवार प्रकटली आहेः केशवसुतांना जीवनाकडे निरामय आनंदाच्या





दृष्टीने पाहण्याची सवय नसली तरी दि. के. बेडेकर ह्यांनी लिहिल्याप्रमाणे "त्यांचा एकंदर पिंड दुःखांच्या उगाळणीत रिझण्याचा नसून आनंदाच्या हव्यासाने दिव्याभासांच्या मागे धावण्याचा आहे." म्हणून अमर्याद गवसावे ही इच्छा, मर्यादिताकडे दुर्लक्ष आहे. त्यात सामान्यांच्या जीवनात आढळणारा भौतिक आसक्तींचा आणि आकांक्षांचा आविष्कार नाही तर त्यापलीकडील हिवाळयात भाजल्यानंतर अंगाच्या होणाऱ्या दाहाच्या व्यथा आहेत. त्यातून कलावंत–मनाची क्षणोक्षणी होणारी तडफडच दृष्टीस पडते. कल्पनेला दिसते ते प्रत्यक्षात नसते. प्रत्यक्षात नसले तरी हरकत नाही पण निदान दिसते ते शब्दात तरी यावे. पण नाही. त्यासाठीही 'शब्दानो, मागुते या!' असा 'झपूर्झा' घालावा लागतो. कलावंत, शास्त्रज्ञ आणि तत्त्वज्ञ यांची होणारी अशी मानसिक कुत्तरओढ नेहमीच सामान्य माणसाच्या टप्प्याबाहेरची असते. सदैव विचारमग्न, उदास, मितभाषी केशवसुत हे असेच एक कलावंत. त्यांच्या मनाच्या तडफडीचा–अग्नीने भाजल्यावर कोवळी कातडी भगभगावी तशा भगभगीचा–अन्वय सहज हाती येणारा नव्हे. पण म्हणून तो प्रापंचिकांच्या कटकटीत पुरला जावा असेही नव्हे. जिथे 'स्वयंस्फूर्तीचा विलास' आहेच पण त्याहूनही 'तत्त्वान्वेषणाची भेदकता' मोठी तिथे 'मुक्त विदेही योग्यापरि' विचारच योग्य. या ना त्या कारणाने आरपार गोठून गेलेल्या सामान्याकडून त्या योग्यायोग्यतेचा फैसला होणे कठीणच जावे. त्यांच्या स्नेहाचा विरंगुळाच अधिक उपयोगी पडणारा. त्यासाठी 'मनाने तत्त्वज्ञ व हृदयाने कवी' केशवसुतांची 'अप्राप्य अज्ञात' प्राप्त करून घेण्याची तळमळ आत्मपरतेचा स्नेह घेऊन (पिंडाचा धर्म म्हणून, त्याविना जगणे अशक्य म्हणून आणि स्वर्गसमक्षतेच्या प्रवासातील विरंगुळा म्हणून) उभी आहे. साऱ्या वणवणीत इतर कुणाची साथ असो नसो, एवढी साथ त्यांना पुरेशी वाटते. या साथीसोबतीतून केशवसुत अंतिम श्रेयाची पूर्ती साधू इच्छितात. आम्ही मात्र त्यांच्याभोवती उभारलेल्या घनतमिस्राच्या स्थंडिलातील समिधा बनत आहोत.

चुकीची दुरुस्ती–

'नवभारता'च्या मार्च ६६ च्या अंकात श्री. वा. ना. देशपांडे यांचा 'चक्रधराचा प्रयाणशक' लेख प्रसिद्ध झाला आहे. त्यात पान १२, डावीकडील स्तंभ, ओळी १८ व १९ येथील "काहीं चंद्रग्रहणे व त्याहून अधिक सूर्यग्रहणे" या मजकुरात '**अधिक**' ऐवजी '**कमी**' शब्द वाचावा.

– **संपादक**

महाराष्ट्र शासनाची प्रकाशने

सात स्वरश्री — १·००
लेखक : श्री. गोपाळकृष्ण भोबे

साज शिणगार — ३·००
संपादिका : डॉ. सरोजिनी बाबर

जनलोकांचा सामवेद — ५·००
संपादिका : डॉ. सरोजिनी बाबर

धर्मरहस्य : (सुधारून वाढविलेली दुसरी आवृत्ती) — ४·५०
लेखक : कै. डॉ. के. ल. दप्तरी

माणसाचा मेंदू आणि त्याचे कार्य — १·५०
लेखक : डॉ. म. गो. गोगटे

होमिओपाथिक औषधांचा निघंटु — ५·५०
लेखक : डॉ. शं. र. फाटक

होमिओपाथिक औषधांचा लक्षण भावनाकोश — ५·५०
लेखक : डॉ. शं. र. फाटक

इंग्रजी-मराठी स्थापत्य-शिल्पकोश (सचित्र) — १५·००
कोशकार : श्री. रा. वि. मराठे

संक्षिप्त संख्यानक — ४·००
लेखक : श्री. चं. न. डफाळ

देशनांक-निर्देशांक — ३·००
लेखक : श्री. चं. न. डफाळ

मराठ्यांच्या सत्तेचा उत्कर्ष — ३·००
लेखक : कै. न्यायमूर्ति म. गो. रानडे
भाषांतरकार : श्री. न. र. फाटक

विश्वकोश-परिचय ग्रंथ — ५·००
प्रमुख संपादक :
तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी

आरोग्य आणि आहारशास्त्र — ३·५०
लेखिका : प्रा. शांता केळकर

मानवी आनुवंशिकता — ३·००
लेखक : प्रा. रा. वि. सोवनी

Konkani of South Kanara — ४·५०
लेखक : डॉ. अ. मा. घाटगे

रायगडाची जीवनकथा — ४·००
लेखक : कै. शां. वि. आवळसकर

मिळण्याची ठिकाणे

शासकीय ग्रंथागार

मुंबई ✦ नागपूर ✦ पुणे ✦ औरंगाबाद

आणि

महाराष्ट्र शासनाच्या प्रकाशनांचे अधिकृत विक्रेते





श्री. भा. ग. सुर्वे

भारतीय संस्कृतिकोशातील--

भाषा व साहित्यविषयक नोंदी

पं. महादेवशास्त्री जोशी संपादन करीत असलेल्या भारतीय संस्कृतिकोशाचे आतापर्यंत तीन खंड प्रकाशित झाले आहेत. संस्कृतीत अनेक बाबींचा अंतर्भाव होतो; त्यांतील भाषा व साहित्य ही एक महत्त्वपूर्ण बाब होय. त्या त्या संस्कृतीचे प्रतिबिंब त्या त्या भाषा-साहित्यातून पडल्यावाचून रहात नाही. संस्कृत-प्राकृतादी प्राचीन भाषा आणि आधुनिक भारतीय भाषांसारख्या प्रादेशिक भाषा, बोली आणि उपबोली यांनी भारतीय संस्कृतीचे प्रस्तुत दालन समृद्ध आहे. भारतीय संस्कृतिकोशातून ह्या समृद्ध दालनाचे सम्यक दर्शन घडेल अशी मराठी भाषिकांनी अपेक्षा बाळगणे स्वाभाविकच म्हणावे लागेल.

कोणत्याही कोशाचा वापर करणारा मराठी-वाचकवर्ग हा एकाच बौद्धिक पातळीवरील असेल असे मानता येत नाही. बाळबोध वाचकापासून तो तज्ज्ञापर्यंत सर्वच वाचकांचा अंतर्भाव कोशाच्या वाचक-वर्गात होत असला; तरी अशा सर्व वाचकांच्या सर्वच अपेक्षा पूर्ण करणे कोणत्याही कोशास अशक्य आहे. आणि म्हणूनच ह्या भिन्न पातळ्यांवरील संपूर्ण वाचकवर्ग खऱ्या अर्थाने कोशाचा वाचकवर्ग मानणे अप्रस्तुत ठरते. तेव्हा अगदी बाळबोधही नाही किंवा अगदी वरच्या पातळीवरील तज्ज्ञही नाही असा सर्वसामान्य पातळीवरील मराठी वाचकवर्ग दृष्टीसमोर ठेवून कोशाची रचना करणे युक्त ठरेल. कोणत्याही कोशातील भाषा व साहित्यविषयक नोंदींबाबत अशा सर्वसामान्य पातळीवरील मराठी वाचकाच्या अपेक्षा काय आहेत याचा स्थूल मानाने अदमास घेणेही येथे उपयुक्त ठरावे.

भाषा-साहित्याबाबत सर्वसामान्य वाचकाच्या अपेक्षा, सामान्यतः पुढील प्रकारच्या भाषा-साहित्य-विषयक नोंदींत (लेखांत) विभागता येतील-- (१) भाषेवरील दीर्घ लेख; (२) साहित्यावरील दीर्घ लेख; (३) महत्वाच्या ग्रंथकारांवरील चरित्रपर नोंदी; (४) अतिशय महत्त्वाच्या ग्रंथांवरील नोंदी; (५) लिपींवरील नोंदी; (६) वैशिष्ट्यपूर्ण वाङ्मय-प्रकारांवरील नोंदी आणि (७) महत्त्वाचे साहित्य-संप्रदाय, छंद-वृत्ते व भाषाकुले यांवरील नोंदी.

स्थूलमानाने नमूद केलेल्या ह्या सात प्रकारच्या नोंदींतून वाचकाला एखाद्या भाषा-साहित्याची सम्यक कल्पना येऊ शकेल. अर्थातच अशी सम्यक कल्पना येण्यासाठी ह्या सात प्रकारच्या नोंदींतून दिलेल्या माहितीचे स्वरूप आणि तिची अधिकृतताही तपासून पाहिलेली असावयास हवी. सर्वसामान्यपणे कोश ज्यावर्षी प्रकाशित झाला असेल त्या वर्षापर्यंतच्या आवश्यक तेवढ्या सर्व पण काटेकोर माहितीची अपेक्षा वाचक कोशातून करणे साहजिक आहे. शिवाय भाषा-साहित्यातील अद्ययावत संशोधनाचे आणि मत-मतांतरांचे सार याचीही अपेक्षा काही वाचक बाळगतील. या दृष्टीने भाषा-साहित्यावरील अद्ययावत माहिती आणि तिची अधिकृतता, या गोष्टींना अतिशय महत्त्व प्राप्त होते. प्रत्येक वाचक संशोधक असू शकत नाही. अधिकृत संदर्भ--ग्रंथातील प्रमाणभूत माहिती म्हणून तो कोशातील माहितीचा स्वीकार व वापर करीत असतो. काही वाचकांना भाषा-साहित्याची केवळ तोंडओळख हवी असते; काहींना एखाद्या ग्रंथकाराचा काल हवा असतो; तर काहींना एखाद्या ग्रंथकाराचे ग्रंथ कोणते आहेत याचे कुतूहल असते. काहींना एखादा महत्त्वाचा वाङ्मय-प्रकार म्हणजे नेमके काय व तो केव्हा आणि कोणी सुरू केला हे हवे असते; तर काहींना एखादी भाषा कोठे बोलली जाते, ती किती लोक बोलतात, ती बोलणारांचे त्या प्रदेशातील एकूण लोकसंख्येशी शेकडा प्रमाण. काय किंवा ती भाषा कोणत्या भाषाकुलातील वा समहातील आहे या माहितीची गरज असेल. काहींना आपण स्वतः बोलतो किंवा अन्य कोणी बोलतो ती बोली कोणत्या भाषेची बोली आहे किंवा एखाद्या भाषेत

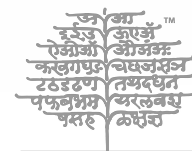
अनुक्रमणिका

किती व कोणत्या बोली व उपबोली येतात हे जाणून घेण्याची इच्छा असेल. तात्पर्य, वरील सात प्रकारच्या नोंदींतील माहितीचे स्वरूप, सर्वसामान्य वाचकाच्या अशा विविध पृच्छा विचारात घेऊन ठरविणे आणि त्याप्रमाणे अशी अधिकृत माहिती अद्ययावत व सुबोध स्वरूपात कोशातून पुरविणे आवश्यक ठरते.

कोशातील भाषा-साहित्यविषयक सर्व नोंदी सारख्याच महत्त्वाच्या आणि विस्ताराच्या नसतात. नोंदीतील विषयाचा प्रकार, महत्त्व आणि व्याप्ती यांच्या सापेक्षतेने त्या त्या नोंदीच्या प्रकारात आणि विस्तारात फरक पडेल. या कारणामुळेच पूरक संदर्भांची आवश्यकता निर्माण होते. पूरक संदर्भांच्या वापरामुळे वाचकाचे लक्ष, त्या विशिष्ट विषयाबाबत किंवा संलग्न विषयांसंबंधी अधिक माहिती देणाऱ्या नोंदींकडे वेधविता येते. आवश्यकतेनुसार वाचक अशा नोंदी काढून वाचतो आणि त्या विषयाचे अधिकाधिक ज्ञान मिळवितो. पूरक संदर्भ देण्यामागील हेतू आकलन झाला म्हणजे, ते कोठे द्यावेत, कसे द्यावेत, कोणते द्यावेत, किती द्यावेत इत्यादी बाबी थोड्याफार तारतम्यानेही सहज कळू शकतात.

नोंदीच्या शेवटी द्यावयाच्या संदर्भ-ग्रंथांबाबतही ते देण्यामागील उद्देश आणि दिलेल्या संदर्भ-ग्रंथांची वाचकाला उपयुक्तता या बाबींची स्पष्ट कल्पना असेल; तर कोणते संदर्भ-ग्रंथ द्यावेत, किती द्यावेत, कोणत्या वाचकासाठी कोणते द्यावेत, केव्हा प्रसिद्ध झालेले द्यावेत इत्यादी बाबी सहज आकलन होतील. भाषा किंवा साहित्यावरील दीर्घ लेख असेल तर निवडक स्वरूपाच्या सात-आठ ग्रंथांचेही उल्लेख करावयास हरकत नाही. त्या त्या भाषा-साहित्यावरील अगदी अलीकडे प्रसिद्ध झालेल्या पण अधिकृत स्वरूपाच्या इतिहासग्रंथांचे उल्लेख, विशिष्ट वाङमय-प्रकारांवरील ग्रंथांचे किंवा भाषाशास्त्रीय आणि व्याकरणात्मक माहिती देणाऱ्या ग्रंथांचे उल्लेख, अशा लेखांच्या शेवटी अवश्य यावयास हवेत. महत्त्वाच्या ग्रंथकारांवरील किंवा ग्रंथांवरील नोंदींचे शेवटी अशा साहित्येतिहास किंवा भाषाशास्त्रीय स्वरूपाच्या ग्रंथांचा फारसा उपयोग नाही. अशा नोंदींच्या शेवटी त्या त्या ग्रंथकारांवरील किंवा ग्रंथांवरील संशोधनपर किंवा टीकात्मक ग्रंथाचे उल्लेख उचित ठरतील. नवीन संशोधनामुळे टाकाऊ ठरलेल्या जुन्या ग्रंथांचे संदर्भ देण्यामुळे वाचकांना चुकीची दिशा दाखविली जाते.

भाषा व साहित्यविषयक नोंदी असणाऱ्या कोशात त्या नोंदी कशा स्वरूपाच्या असाव्यात याचे वर स्थूलमानाने विवेचन केले. भारतीय संस्कृतिकोशाच्या प्रथम खंडातील, आरंभीच्या १ ते ६ पृष्ठांतील, संपादकीय निवेदनातूनही ह्या नोंदी वरील स्वरूपाच्या असतील अशी अपेक्षा बाळगण्यास पुष्टी मिळते. पृ. २ वर मंडळाचा उद्देश सांगताना, "संस्कृत, पाली, हिंदी, मराठी, गुजराती, बंगाली, कन्नड, तेलुगु,तामिळ इ. देशी भाषांतील आणि इंग्रजी इत्यादी परदेशी भाषांतील भारतीय संस्कृतिविषयक ग्रंथसंपत्तीचे आलोडन करून त्या आधारें महाराष्ट्र ज्ञानकोशाच्या धर्तीवर 'भारतीय संस्कृतिकोश' या नांवाने भारतीय संस्कृतीचा व्यापक आणि तपशीलवार ज्ञानकोश मराठी व हिंदी या दोन्ही भाषांत तयार करून तो प्रकाशित करणें, हा या मंडळाचा उद्देश आहे." पृ. ३ वर म्हटले आहे, "धर्म, तत्त्वज्ञान, नीतिनियम, विद्या-कला, साहित्य, सद्‌गुण, शिष्टाचार, संस्कार, इत्यादि सर्व गोष्टींचा अंतर्भाव संस्कृतीच्या आध्यात्मिक विभागात होतो." पृ. ४ वर म्हटले आहे, "…. म्हणूनच नवनिर्माणासाठीं बद्धपरिकर झालेल्या स्वतंत्र भारताने या देशांत भिन्न प्रदेश, भिन्न भाषा, भिन्न पंथ आणि भिन्न धर्म, यांच्या आश्रयाने विकसित झालेल्या आपल्या संस्कृतीचे सम्यक दर्शन घेणे आवश्यक ठरते." संस्कृतिकोशात ज्यांची तपशीलवार माहिती यावयाची आहे अशा विषयांचे उल्लेख करताना पृ. ५ व ६ वर म्हट ले आहे, "तंत्र, नीति, राज्य, साहित्य, नाट्य इ. शास्त्रें, त्यांचा उगम व विकास." …. "स्मृति, पुराणें, उपपुराणें आणि महाकाव्यें. … "प्रादेशिक भाषा, त्यांचा विकास, साहित्य व लोकसाहित्य." … "विविध उद्देशांनी निर्माण झालेलें संस्कृत, प्राकृत, पालि, अर्धमागधी, प्रांतिक भाषा इ. चें कथासाहित्य." …."महाकवि व आचार्य." …"संत, भक्त व संप्रदायसंस्थापक." …."प्रत्येक प्रादेशिक





भाषेतील संत, भक्त, कवि, आणि लोककवि यांच्या साहित्याचे नमुने त्या त्या भाषेत पण देवनागरी लिपित दिले आहेत."

वर उद्‌धृत केलेला संस्कृतिकोशाच्या संपादकीय निवेदनातील मजकूर वाचून भारतीय भाषा-साहित्यांतील नोंदींबाबत वाचकांच्या मनात फार मोठ्या अपेक्षा निर्माण न झाल्या तरच नवल. अर्थात ह्या अपेक्षा पूर्ण करण्याचा संस्कृतिकोशातून कितपत प्रयत्न झाला आहे हे तपासून पहाणे आता आवश्यक आहे. भाषा-साहित्यविषयक एकूणएक नोंदींची येथे तपासणी करणे अशक्य आणि अनावश्यकही आहे. भाषा-साहित्यविषयक नोंदी कशा असावयास हव्यात याबाबत वर जे थोडेसे विवेचन केले, त्यास अनुसरूनच येथे संस्कृतिकोशातील काही नोंदींची तपासणी करण्याचे धोरण ठेवले आहे.

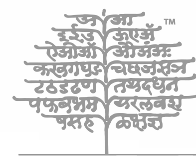
(१) संस्कृतिकोशाने न केलेल्या काही अत्यावश्यक नोंदी

चतर्जी (= चॅटर्जी = चट्टोपाध्याय), शरत्‌चंद्र; चतर्जी, बंकीमचंद्र ; चक्रवर्ती, विहारीलाल (बंगाली). कुमारन आशान (= कुमारनाशान) ; अय्यर, उळ्ळूर एस्. परमेश्वर ; डॉ. गुण्डर्ट (मल्याळम). केशवसुत ; आजगावकर, ज. र. ; गोडबोले, परशुरामपंत तात्या ; गोविंदाग्रज (= गडकरी, राम गणेश) ; खाडिलकर, कृ. प्र. (मराठी). अनंत कंदली; कविराज चक्रवर्ती; डॉ. काकती, वाणीकांत; कलिता दंडिनाथ; गोस्वामी, हेमचंद्र; अग्रवाल, चंद्रकुमार; अग्रवाल, ज्योतिप्रसाद; अनिरुद्ध कायस्थ (असमिया). उपेंद्र भंज ; अच्युतानंद दास ; जगन्नाथ दास ; घोष, अश्विनीकुमार (ओडिया). जयशंकर प्रसाद; 'कामायनी'; 'गोदान' (हिंदी). जयराम पिंडे; 'अभिज्ञान शाकुंतल; 'उत्तररामचरित' (संस्कृत). भारतीय भाषांतील ह्या अतिशय महत्त्वाच्या ग्रंथकारांच्या आणि ग्रंथांच्या (एकेरी अवतरणातील) नोंदी संस्कृतिकोशात केलेल्याच नाहीत. ग्रियर्सन, जॉर्ज; गुणे, पी. डी. ; ओझा, गौरीशंकर ; ग्रंथ लिपी इत्यादी भाषाशास्त्र आणि लिपी या विषयांसंबंधीच्यासुद्धा नोंदी केलेल्या नाहीत.

(२) केलेल्या निरुपयोगी व अर्थशून्य अशा काही नोंदी

गोकुल–(मैथिली देशातील एक कवी) ; अलख बुलाखी– (गुजराती कवी) ; अलमखान (मराठी भाषेचा मुसलमान कवी) ; ईश्वर कवि –(एक कन्नड कवी) ; एल्हण(एक महानुभाव कवी) ; कमलाकांत दास (बंगालमधील एक वैष्णव कवी) ; कूर्मदास– (पैठण येथील एक कवी. महाराष्ट्रीय ज्ञानकोशाच्या आधारे केलेली सुमारे दहा ओळींची नोंद. नोंद कशी नसावी याचा एक उत्कृष्ट नमुना) ; कृष्णडिंभ विराट– (एक महानुभाव कवी) ; गोपाळ बाबा (एक मराठी संत कवी) ; गांगुली, माणिक (एक बंगाली कवी) ; गोसावीनंदन (एक मराठी कवी).

संस्कृतिकोशात नोंदी करणे अत्यावश्यक असूनही केलेल्या नाहीत अशा काही नोंदी आणि ज्या करण्याची वस्तुतः आवश्यकता नसूनही त्या केलेल्या आहेत अशा काही निरुपयोगी व अर्थशून्य नोंदी यांचे तपशील न देता वर केवळ नामोल्लेख केले आहेत. जिज्ञासूंनी ह्या नोंदी अवश्य काढून पहाव्यात. ग्रंथकाराच्या महत्त्वसापेक्षतेनुसार त्या त्या ग्रंथकारावरील नोंदीला जागा (पृष्ठसंख्या) देणे आवश्यक असते; पण याही बाबतीत संस्कृतिकोशाने काही तारतम्य पाळलेले दिसत नाही. ग्रंथकाराच्या कर्तृत्वाचा विचार न करता मिळेल तेवढी माहिती त्याच्या नोंदीत कोंबावयाची आणि महत्त्वाच्या ग्रंथकाराची बोळवण केवळ जुजबी स्वरूपाची माहिती देऊन दहा-पंधरा ओळीत करावयाची असा प्रकार अनेक नोंदीत झालेला आढळून येतो. उदाहरणार्थ गोसावीनंदन (२३ ओळी) ; गोपाळनाथ गोसावी (सुमारे ३७ ओळी); जगमित्र नागा (सुमारे ३० ओळी) किंवा कूर्मदास (१० ओळी). ह्या अनावश्यक किंवा किरकोळ नोंदींना दिलेली पृष्ठसंख्या पुढील महत्त्वपूर्ण नोंदींच्या पृष्ठसंख्येशी ताडून पहावी : –गोपाळ पंडित (एक महत्त्वाचा महानुभाव ग्रंथकार. फक्त १० ओळी) ; आनंदवर्धन ('ध्वन्यालोक'कार. फक्त २५ ओळी); चंद्रकीर्ती (बौद्धांच्या माध्यमिक संप्रदायाचा अनुयायी व भाष्यकार. फक्त १० ओळी.) ; कुशललाभ





(प्रसिद्ध राजस्थानी कवी. फक्त ७ ओळी.) ; चेरुश्शेरी नंपूतिरि (प्रसिद्ध मल्याळम् कवी. फक्त ८ ओळी).

(३) नोंदीतील माहितीचे स्वरूप

भाषा व साहित्यविषयक सर्वच नोंदींचे स्वरूप तपाशीत न बसता अलीकडे प्रसिद्ध झालेल्या तिसऱ्या खंडातील "गुजराती भाषा व साहित्य" ह्या नोंदीतील माहितीचे स्वरूप पाहू. सुमारे सात पृष्ठांच्या ह्या नोंदीत गुजराती भाषा, गुजराती लिपी आणि गुजराती साहित्य ह्या तीन विषयांची माहिती आलेली आहे. गुजराती भाषेबाबत आणि लिपीबाबत सुरुवातीच्या सुमारे अर्ध्यापृष्ठात काही जुजबी माहिती दिली आहे. गुजराती भाषा कोणत्या भाषाकुलातील भाषा आहे याचा कोठेही उल्लेख नाही. शौरसेनी व गुजरातीचा संबंध मायलेकीसारखा असल्याचे; आणि प्राकृत व संस्कृतशीही गुजरातीचे नाते (कोणते ?) असल्यामुळे गुजरातीत तत्सम व तद्भव शब्दांचा पुष्कळच भरणा असल्याचे सांगितले आहे. गुजराती बोलली जाते तो भौगोलिक परिसर (विभागवार उल्लेख करून) देणे आवश्यक होते. तसेच ह्या परिसराबाहेरही जेथे जेथे ही भाषा बोलली जाते त्या त्या ठिकाणांचा व तेथील ही भाषा बोलणाऱ्या भाषिक-संख्येचाही निर्देश आवश्यक होता. (उदा० मुंबईतील गुजराती भाषिक आणि त्यांची संख्या). गुजराती बोलणारांची जी सुमारे १ कोटी ६ लाख संख्या दिली आहे ती १९५१ च्या जनगणनेनुसार दिली आहे की १९६१ च्या हे कळावयास मार्ग नाही. गुजराती भाषेत अंतर्भूत होणाऱ्या बोलींचा किंवा बोलभाषांचा या माहितीत कोठेही उल्लेख नाही. गुजराती भाषेला बोलीच नसाव्यात किंवा ग्रांथिक गुजराती भाषाच ग्रामीण भागातही बोलली जात असावी, असा समज ही माहिती वाचून होणे अपरिहार्य आहे. अशा प्रकारे भाषा व लिपिविषयक माहिती सुरुवातीच्या (पृ. ४५) अर्ध्यापृष्ठात गुंडाळून (श्री. नरवणे यांच्या व्यवहारकोशावरून घेतलेला गुजराती लिपीचा एक ठसा मात्र गुजराती साहित्याबाबतच्या मजकुरात, पृ. ५० वर दिला आहे. लिपीविषयक मजकुरात हा पृ. ५० वरील ठसा पहा किंवा लिपीच्या ठशाखाली पृ. ४५ वरील लिपीविषयक मजकूर पहा असे कोठेही म्हटले नाही.) गुजराती साहित्याची माहिती देण्यास सुरुवात केली आहे. तीन कालखंडात गुजराती साहित्याचा ऐतिहासिक आढावा घेतला आहे. पृ. ४६ ते ५२ ह्या सुमारे साडेसहा पृष्ठांच्या मजकुरात गुजराती साहित्याबाबत माहिती दिलेली आहे. पृ. ५१ वर पुढील मजकूर आहे. " गोवर्धनराम त्रिपाठी हा एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरचा मोठा गद्यलेखक मानला जातो ". आरंभापासून (पृ. ४६ पासून) तो ह्या वाक्यापर्यंत गुजरातीतील गद्यसाहित्याचा कोठेही उल्लेख नाही. सबंध माहिती कवी व काव्य यावरच आहे. म्हणजे गोवर्धनराम त्रिपाठीपूर्वी गुजरातीत गद्यलेखन झालेच नाही की काय ? झाले नसावे, असा नोंदीतील एकूण मजकुरावरून समज होतो. असा समज होत नाही असे थोडावेळ मानले; तरी गुजरातीत गद्यसाहित्य लिहिण्यास प्रारंभ केव्हा झाला ? कोणत्या वाङ्मयप्रकाराने झाला ? गुजराती गद्यसाहित्याच्या आणि नाट्य, कादंबरी, निबंध, कथा इत्यादी वाङ्मयप्रकारांच्या विकासातील महत्त्वाचे टप्पे कोणते ? वगैरे प्रश्नांची उत्तरे वाचकास ह्या नोंदीतून मिळत नाहीत, असे खेदाने म्हणावे लागते. गुजराती साहित्यात गोवर्धनराम त्रिपाठीच्या 'सरस्वतीचंद्र' ह्या कादंबरीसारख्या प्रगल्भ गद्याची निर्मिती एकदमच झाली असणे संभवनीय वाटत नाही. यापूर्वीच्या गद्याचा आणि त्यातील वाङ्मयप्रकारांच्या विकासातील क्रम सारांशरूपाने दाखविणे आवश्यक होते; परंतु तो या नोंदीत दाखविला नाही. कथा, निबंध, प्रवासवर्णन, एकांकिका, नाट्य, विनोद, टीकासाहित्य इत्यादी वाङ्मयप्रकारांचा त्रोटक इतिहास आणि विकासक्रम साहित्यावरील नोंदीत दाखविणे अगत्य असते. परंतु ह्या प्रकारांवरील एकेका वाक्यातील आनुषंगिक उल्लेख, या पलीकडे अधिक माहिती या नोंदीत उपलब्ध होत नाही. गुजरातीतील वाङ्मयीन नियतकालिके, साहित्यसंस्था, उल्लेखनीय ग्रंथालये इत्यादी साहित्यासंबंधीच्या महत्त्वपूर्ण बाबींचीही माहिती दिली गेली नाही.

या नोंदीत उल्लेखिलेल्या कवींचे काल २५-३० वर्षांपूर्वीच्या संशोधनाला प्रमाण मानून दिलेले आहेत;





कवींच्या ग्रंथांची नावे चुकीची दिली आहेत; एकाचे ग्रंथ दुसऱ्याचे म्हणून सांगितले आहेत. अशा प्रकारचे अनेक प्रमाद ह्या एकाच नोंदीत पहावयास मिळतात. उदा० पृ. ४७ वर "नरसी (मेहता) हा गुजराती भक्तकवींचा मुकुटमणी आहे. त्याचा काल इ. स. १४१४ ते १४८० हा निश्चित केला गेला आहे." एवढ्या ठामपणे हा काल दिला असल्याकारणाने विकल्पास जागा राहू नये; पण वस्तुस्थिती मात्र अशी आहे की, गेल्या २५-३० वर्षातील संशोधनाने नरसी मेहताचा काल सुमारे १५०० ते १५८० इ. स. च्या दरम्यान् मानला जातो (पहा : 'Gujarat and its Literature' –K. M. Munshi; Bombay, 1954). इ. स. १५०० ते १५८० च्या दरम्यान नरसीचा काल मानणाऱ्यांचाही एक पक्ष आहे, असा उल्लेख करणे तरी अत्यावश्यक होते. नरसीच्या ग्रंथांची नावेही ह्या नोंदीत चुकीची दिली आहेत. उदा०पृ. ४७ वर 'शामळदासनो विवाह' ('शामळशानो विवाह' हवे) किंवा 'हार' ('हारमाळा' हवे). 'मामेरूं' हा ग्रंथ तर नरसीचा नसूनही त्याचाच म्हणून चक्क ठोकून दिले आहे. वास्तविक इ. स. १५८४ च्या सुमारास विष्णुदास आणि दुसरा कोणी एक कवी यांनी नरसीच्या जीवनातील एका प्रसंगावर 'मामेरूं' नावाचे काव्य लिहिले. तसेच प्रेमानंदानेही याच प्रसंगावर इ. स. १६८३ च्या सुमारास 'मामेरूं' काव्य लिहिले. गुजराती साहित्यात हे प्रेमानंदाचेच 'मामेरूं' विशेष प्रसिद्ध आहे. म्हणजे नरसीचा म्हणून उल्लेखिलेला ग्रंथ वास्तविक प्रेमानंदाचा आहे. नरसीच्या जीवनातील एका प्रसंगावर अन्य कवीने लिहिलेला काव्यग्रंथ आणि नरसीने स्वतः लिहिलेला काव्यग्रंथ यातील भेद न कळण्याइतपत गोंधळ या नोंदीत दिसून येतो. नोंदीत उल्लेखिलेल्या कवींची नावेही बरोबर दिली नाहीत. उदा० पृ. ४७ वर 'कान्हडदे प्रबंध' ह्या प्रसिद्ध ग्रंथाचा कर्ता **पद्मनाथ** म्हणून सांगितला आहे; पण वस्तुतः त्याचे नाव **पद्मनाभ** आहे. परत पृ. ४८ वर प्रेमानंदाचे ग्रंथ म्हणून उल्लेख करताना 'कुंवरबाईनू मामेरू' असा उल्लेख आहे तो वास्तविक 'मामेरूं' हवा. प्रथम खंडातील "ओडिया भाषा व साहित्य" या नोंदीत पृ. ७६७ वर तर अशा गोंधळाची कमाल दिसते. एकाच प्रसिद्ध ग्रंथकाराचे दोन ग्रंथकार झाल्याचा चमत्कार येथे घडविला आहे. **फकीरमोहन सेनापती** हा ओडिया भाषेतील आधुनिक युगातला एक ख्यातनाम कादंबरीकार व कवी आहे. ओडिया ही स्वतंत्र भाषा न मानणाऱ्या बंगालमधील भाषिक चळवळीला प्रत्युत्तर देण्यासाठी ओडिसातल्या काही लेखकांनी कंबरा कसल्या. "फकीर मोहन व सेनापति हे या लेखकमंडळींत अग्रेसर होते. त्यांनी कित्येक कादंबऱ्या लिहिल्या, ओडिया गद्याला आकार व शैली प्राप्त करून दिली." या अवतरणातून फकीर मोहन हा एक लेखक आणि सेनापति हा दुसरा लेखक आहे असा कोणाही वाचकाचा स्वच्छ समज होईल.

गुजरातीवरील नोंदीच्या शेवटी एकही पूरक संदर्भ दिलेला नाही. वास्तविक पहा– गुजराती लोक-साहित्य, असा पूरक संदर्भ देणे उपयुक्त ठरले असते (खंड १ मध्ये मात्र "आंबा" ह्या नोंदीच्या शेवटी पहा– "आंबा शिंपणे" असा पूरक संदर्भ दिला आहे. ह्या पूरक संदर्भाखाली लगेच "आंबा शिंपणे" अशी नोंद सुरू होते. ह्या १० ओळींच्या नोंदी शेवटी परत पहा– "आंबा" असाही पूरक संदर्भ दिला आहे. पूरक संदर्भ कसे देऊ नयेत याचे हे उत्कृष्ट उदाहरण). खंड १ मधील "अखो भगत" ह्या ख्यातनाम गुजराती संतकवीच्या नोंदी शेवटी गुजराती साहित्याचा पूरक संदर्भ देणे आवश्यक होते, तोही दिला नाही. गुजराती भाषा व साहित्य ह्या नोंदीतील महत्त्वाचे उल्लेख (ज्यांच्या स्वतंत्र नोंदी अन्यत्र केलेल्या आहेत असे) छपाईतील वेगळ्या टाइपात किंवा विशिष्ट खुणेने दाखविणे आवश्यक होते, तेही दाखविले नाहीत. नोंदीतील मजकुरातून ग्रंथनाम वेगळे ओळखण्यासही छपाईत काही सोय करता आली असती. एकेरी अवतरणात ग्रंथनाम टाकणे किंवा ते तिरक्या टाइपात छापणे ही पद्धत पाश्चात्य कोशांतून सर्रास वापरली जाते. संस्कृति-कोशात मात्र संदर्भावरूनच ग्रंथनाम शोधण्याचे कष्ट घेतल्यावाचून वाचकाची सुटका नाही.

गुजराती भाषा व साहित्य ह्या सात पानी नोंदीच्या शेवटी तीन संदर्भ ग्रंथांचा उल्लेख आहे. हे संदर्भग्रंथ पुढील होत : (१) गुजरात, (२) म. ज्ञा. को. आणि

(३) वि. मुं. रा. प. या तीन ग्रंथांची संपूर्ण नावे आणि लेखक तिसऱ्या खंडाच्या सुरुवातीस दिलेला ग्रंथ-संक्षेप आणि संदर्भ-ग्रंथसूची यांनुसार पुढीलप्रमाणे— (१) 'गुजरात'— पं. महादेवशास्त्री जोशी, १९६२; (२) 'महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश'— श्री. व्यं. केतकर आणि (३) 'विशाल मुंबई राज्य परिचय', १९६०. या तिन्हीही ग्रंथांत गुजराती भाषा व साहित्याची अधिकृत आणि उपयुक्त अशी किती माहिती आली असणे शक्य आहे ? गुजराती भाषा-साहित्याची अधिक सखोल माहिती वाचकास हवी असेल, तर ह्या तिन्हीही ग्रंथांचा त्यासाठी कितपत उपयोग होऊ शकेल ? एकाही वाङ्मयेतिहास ग्रंथाचा संदर्भ देण्याचे औचित्य येथे पाळलेले नाही. पं. महादेवशास्त्री जोशी यांच्या 'गुजरात' ह्या छोटयाशा पुस्तकात गुजराती भाषा-साहित्यावरील कितीशी माहिती असणार ? 'गुजरात' पुस्तकातील बराचसा मजकूर प्रस्तुत नोंदीत जसाच्या तसा उद्धृत केला आहे (अर्थात त्याचे स्वरूप वर सांगितले आहेच). इ. स. १९२५ मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या 'महाराष्ट्रीय ज्ञानकोशात' (खंड १२ वा) गुजराती भाषा-साहित्यावरील आजवरच्या संशोधनाचे सार कसे येणार ? ४० वर्षापूर्वीच्या ज्ञानकोशाचा संदर्भ-ग्रंथ म्हणून प्रस्तुत नोंदीशेवटी उल्लेख करणे सर्वस्वी निरुपयोगी आहे. गुजराती भाषेवरील आणि लिपी-वरील एकही संदर्भ-ग्रंथ येथे दिला नाही. वास्तविक गुजराती साहित्यासाठी श्री. के. एम्. मुनशी यांच्या 'Gujarat and its Literature—' भाषेसाठी श्री. नरसिंहराव दिवेटिया यांच्या 'Gujarati Language and Literature, Vol. II; लिपीसाठी श्री. गौरीशंकर ओझा यांच्या 'भारतीय प्राचीन लिपिमाला' इत्यादी ग्रंथांचे संदर्भ देणे अत्यावश्यक होते.

ग्रंथकारांवरील अनेक नोंदीत त्या त्या ग्रंथकारांच्या ग्रंथांची नावे दिली आहेत; परंतु हे ग्रंथ त्या ग्रंथकाराने कोणत्या भाषेत लिहिले याचा उल्लेख नाही. उदा० "जोइंदु" नोंदीत जोइंदूचे 'परमात्म-प्रकाश' आणि 'योगसार' हे दोन दोहासंग्रह उल्लेखिले आहेत; पण त्यांची रचना कोणत्या भाषेत केली याचा कोठेही उल्लेख केला नाही. तसेच— "गोकुल" ह्या नोंदीत त्याच्या नऊ ग्रंथांची नावे दिली आहेत. पण येथेही हे ग्रंथ त्याने कोणत्या भाषेत लिहिले आहेत हे सांगण्याचे कष्ट घेतले नाहीत.

संस्कृतिकोशातील भाषा व साहित्यविषयक नोंदींचे स्वरूप कशा प्रकारचे आहे हे "गुजराती भाषा व साहित्य" ही नोंद परीक्षणास घेऊन वर थोडया विस्ताराने सांगितले. सर्व भाषा-साहित्यांतर्गत नोंदींचे परीक्षण येथे करणे अशक्यच आहे; परंतु गुजराती भाषा व साहित्यावरील नोंदींप्रमाणेच बहुतांश नोंदींचे स्वरूप आहे. फरक असलाच तर तो किरकोळ तपशीलांचा. भाषा साहित्यासंबंधी अशा स्वरूपाची माहिती असणारा संस्कृतिकोश मराठी वाचक अधिकृत संदर्भ-ग्रंथ म्हणून वापरणार; आणि त्या माहितीवर प्रमाणभूत माहिती म्हणून विसंबून रहाणार, हे ज्ञानाच्या क्षेत्रात अत्यंत भयावह आहे. "ज्ञान नको पण कोश आवरा !" असे म्हणण्याची पाळी उद्याच्या अभ्यासकांवर येईल की काय अशी भीती वाटते. दोषपूर्ण माहिती, संपादनातील गलगलथानपणा, अपार मुद्रणदोष (उदा०— खंड ३ मधील स्थूल शुद्धिपत्र पहावे. एकूण १७ अशुद्धांपैकी ९ अशुद्धे केवळ नोंदींच्या शीर्षकांची आहेत. शिवाय "जसवंतसिंह" नोंदीत द्यावयाचा राहून गेलेला सुमारे १७ ओळींचा मजकूर याच शुद्धिपत्रात दिला आहे. पण शुद्धिपत्रातील मजकूर आणि प्रत्यक्ष जसवंतसिंह नोंदीतील मजकूर, याची संगती ही नोंद शुद्धिपत्रातील सूचनेप्रमाणे अनेक वेळा वाचूनही लागली नाही— लागणार नाही. कारण एकच जसवंतसिंह एकाचवेळी एकाच गजसिंह राजाचा भाऊ आणि कनिष्ठ पुत्र असणे कसे शक्य आहे?), परिश्रमपूर्वक संकलित केलेल्या माहितीचा अभाव, कोशनिर्मितीच्या मान्यवर तंत्राचे अज्ञान इत्यादी बाबींमुळे संस्कृतिकोश आक्षेपार्ह ठरतो—कौतुकास्पद नव्हे. संस्कृतिकोशाच्या आजवर प्रकाशित झालेल्या तीन खंडांतील भाषा-साहित्यविषयक नोंदींचे स्वरूप आक्षेपार्ह असल्याचे वर निदर्शनास आणले आहे. यापुढे प्रसिद्ध होणाऱ्या बाकीच्या खंडांतून तरी भाषा-साहित्यांतर्गत नोंदीत उच्चप्रकारची गुणवत्ता आणि निर्दोषता आढळेल अशी अपेक्षा करावी काय ?

प्रा. पां. ना. कुलकर्णी

' श्रीगोविंदप्रभुचरित्रा* 'चे स्वरूप आणि कर्तृत्व

' मरावें परी कीर्तिरूपें उरावें ' असा समर्थांचा उपदेश आहे. कीर्तिरूपाने उरणे म्हणजे लोकांच्या आठवणी—आख्यायिकात राहणे. ज्यांच्या कृती आणि उक्ती थोर त्यांची कीर्ती चिरंजीव होते. कालाच्या विस्तीर्ण उदरात विस्मृतीच्या मुखाने कायकाय पचविले गेले आहे याचा आपल्यास पूर्ण शोध घेता येत नाही. तथापि स्मृतीच्या जोरावर काही टिकवून ठेवण्याचा प्रयत्न मानव कसोशीने करीत आला आहे. आपल्या जवळचे काही पुढील पिढ्यांना प्रेमाने द्यावे आणि आपल्या पूर्वजांचे काही कृतज्ञतेने टिकवावे असे मानवजातीला सदैव वाटत आले आहे. ही कृतज्ञता चरित्रपद्धतीची वेगवेगळी रूपे धारण करून संस्मरणाचा उत्सव करीत असते.

म्हणूनच मानव कथाप्रिय आहे. भारतात तर या कथांचे आकर्षण फार मोठे. कहाणी सांगितली तर सांगत्याला आणि ऐकत्याला पुण्य लाभते अशी आमची श्रद्धा आहे. इतिहास-पुराणांनी, कथागाथांनी या श्रद्धेची चांगली जोपासना केली. ' बरवीं संतचरित्रें ' ' परम पवित्रें ' तर खरीच पण तितकीच ती पावन करण्यासही समर्थ. कथा, चरित्रे, आठवणी, आख्यायिका आदी प्रवाहांनी ही वाङ्मयगंगा श्रोत्यां—वक्त्यांना पुनीत करीत आजवर वाहात राहिली आहे.

आपल्या विषयाच्या दृष्टीने आख्यायिका आणि आठवणी यांचे स्वरूप पाहणे अगत्याचे आहे. सांगणारा जेव्हा अनुभविणाऱ्यांपैकी एक असतो तेव्हा ती असते आठवण. अनुभविणाऱ्याहून वेगळ्या माणसाने तीच हकीकत सांगितली तर ती होते आख्यायिका. आठवणीत प्रत्यक्ष दर्शन असल्याने ऐतिहासिक सत्य अधिक पण आख्यायिकेत हे सत्य, प्रत्यक्ष दर्शन नसल्याने दुबल होणे स्वाभाविक असते. मात्र आख्यायिका ही कपोल-कल्पित कथा नव्हे की सत्याचा अल्पांश असणारी दंतकथा नव्हे. स्थलकालव्यक्तिदृष्ट्या आठवणी स्मृतिनायकाच्या जवळच्या तर आख्यायिकांना स्थल, काल, व्यक्ती यांच्या मर्यादा नसतात. आठवणीत कथानायक आणि निवेदक या उभयतांचेही चित्र असते. आणि निवेदन प्रथमपुरुषी असते. आख्यायिकेत निवेदकाचे महत्त्व ओसरते आणि साऱ्या निवेदनात काहीसा त्रयस्थपणा जाणवतो. सांगणाऱ्याचे नाव, गाव, घटनेचा काल यांचे आधुनिक पद्धतीचे निर्देश प्राचीन स्मृतिलेखनात येत नसले तरी स्मृती ऊर्फ आठवण कोणती आणि आख्यायिका कोणती हे ओळखण्याला अडचण पडू नये. संस्कृतमधील ' आख्यायिका ' या वाङ्मयप्रकारचा सलगपणा येथे नसून येथील प्रत्येक स्मरण सुटे आणि स्वयंपूर्ण आहे. आठवण मनात घोळवली जात असते, तिच्यात जिव्हाळा असतो म्हणून ती रसाळ वाटते. तुलनेने आख्यायिका कमी रसाळ उतरते, प्रसंगी तिच्यावर अद्भुताची पुटे चढतात. आठवणीत आत्मरंजन अधिक तर आख्यायिकेत श्रोतृरंजनाचा उद्देश प्रभावी. कै. लक्ष्मीबाई टिळकांसंबंधी श्री. माधव मनोहर लिहितात, " आईंनी लिहिलेली ' स्मृतिचित्रे ' वाचण्यापेक्षा त्यांनी ती स्वतः सांगितलेली ऐकण्यात विशेष गोडी होती. आपल्या आठवणीमधले प्रसंग पुन्हा एकवार प्रत्यक्ष घडत आहेत अशा अभिनिवेशाने आई आपल्या आठवणी सांगत. ते ते स्मृतिगत प्रसंग आपल्या शब्दांच्या जादूने पुनश्च एकवार जिवंत करण्याचे सामर्थ्य त्यांच्या वाणीमध्ये होते. स्वतःबरोबर आपल्या श्रोत्यांनाही गतकालामध्ये ओढून नेणारी त्यांची वर्णनशैली केवळ अपूर्व होती. " श्रवणातील आनंद आणि उत्कटता वाचनात कमी होतात. पण अशा श्रवणाचे भाग्य पुढील पिढ्यांना लाभत नाही म्हणून रमाबाई रानडे, लक्ष्मीबाई टिळक आणि लीलाबाई पटवर्धन यांच्या ' आठवणीं'ना, ' स्मृतिचित्रां'ना आणि ' अकरा वर्षां'ना

* यालाच ' ऋद्धिपुर–लीळा ', ' ऋद्धिपुरचरित्र ' असे महानुभाव पंथ म्हणतो.





महत्त्व. आणि म्हणूनच बॉस्वेल, तात्यासाहेब केळकर यांनी लिहिलेल्या जॉन्सनच्या आणि टिळकांच्या चरित्रांना मोल चढते.

प्राचीन मराठीत समकालीनांनी आणि अंतेवासीयांनी लिहिलेले स्मृतिरूप वाङ्मय अत्यल्प आहे. निरनिराळ्या प्रवाहातून आणि नदीमुखांनी सागरास पाणी मिळावे आणि मग कोठून कोणते पाणी आले हे सांगणे अशक्य व्हावे तशी स्थिती प्राचीन चरित्रग्रंथांची, वर्णनांची, माहात्म्यांची, पुराणांची आणि लीळाचरित्रांची झाली आहे. चरित्राच्या दृष्टीने हे ग्रंथ पूर्ण नसतात आणि आठवणींच्या अपेक्षेने ते पूर्णपणे ऐतिहासिक नसतात. एकंदर प्राचीन भारतीय वाङ्मयविश्वात इतिहासचरित्रांची उपेक्षाच झाली. म्हणून गोविंदप्रभुचरित्र, लीळाचरित्र, स्मृतिस्थळ, सभासदाची बखर, भाऊसाहेबांची बखर, नाना फडणवीसाचे आत्मचरित्र अशा ग्रंथांचे कौतुक करायचे ! पण अशा सान्याच ग्रंथांना आपले पहिले स्वरूप टिकवून ठेवता आलेले नाही, उत्तरकालीनांनी त्यात फेरफार नि फिरवाफिरव केलेली आहे हे पाहून हे कौतुक उणावते आणि शंकाकुल मनाने निर्माण केलेले प्रश्न सोडविण्यात बुद्धी रंगू शिणू लागते.

मराठीतील प्राचीन चरित्र–वाङ्मयाचा आढावा घेताना प्रा. डॉ. कोलते ‘ श्रीगोविंदप्रभुचरित्रा’च्या प्रस्तावनेत लिहितात, “ स्मृती किंवा आख्यायिका हा मात्र या सर्व चरित्रग्रंथाचा सर्वसाधारण विशेष होय. आणि त्यातही महत्त्वाची गोष्ट अशी की, या बहुतेक सर्व आख्यायिका, त्या त्या चरित्रनायकाच्या सान्निध्यात असलेल्या त्यांच्या अंतेवासीयांनी लिहिलेल्या या चरित्रग्रंथाचे लेखन कसे झाले याविषयी इतिहासप्रकरणात आलेला वृत्तांत पाहिला म्हणजे दुसरी एक गोष्ट ठळकपणे लक्षात येते ती अशी की हे सगळे वाङ्मय ‘ कथन ’ पद्धतीने (Dictation) लिहिण्यात आलेले आहे. आपल्या अनुभवाच्या लीळा भक्तांनी ‘ कथन ’ करायच्या आणि त्या त्याच शब्दात म्हाइंभटांनी लिहून घ्यायच्या. ” पण या सर्व लीळा पाहिल्या म्हणजे त्या आठवणीच्या स्वरूपाच्या नसून आख्यायिकास्वरूपाच्या आहेत हे उघड होते. येथील कथनात प्रथमपुरुषी निवेदन जवळजवळ नाही. गोविंदप्रभुचरित्रात तर मुळीच नाही. [नाही म्हणावयाला लीळा ६६, ९४, २१२ यांत आलेले ‘ आंमचेया गोसावियासि, ’ ‘ आमचा गोसांवीं ’, ‘ आंमचा गोसावियांसि, ’ हे चक्रधरविषयक उल्लेख चक्रधराच्या कोणा शिष्याने हे निवेदन केले असावे असे वाटायला लावणारे आहेत*] म्हणजेच अंतेवासीयांनी सांगितलेल्या मूळ शैलीत– आठवणींच्या रूपात या लीळा नाहीत. मूळ आठवणींवर काही संस्करणे होऊन त्या बदलून गेल्या आहेत, त्या आख्यायिका झाल्या आहेत. ‘ उपलब्धार्था आख्यायिका ’ (अमरकोश) आणि ‘ आख्यायिका बखैर् ’ (राज्यव्यवहारकोश) या सूत्रांच्या अनुरोधाने या आख्यायिका म्हणजे बखरवाङ्मयाचा पूर्वावतार होत असे म्हणावयाला प्रत्यवाय नसावा.

मूळ लेखनात होत आलेले बदल व लेखनकाल

आज ज्या स्वरूपात प्रस्तुत ग्रंथ आपल्यापुढे आहे त्यावरून असे निःशंकपणे म्हणता येते की या फक्त आख्यायिका आहेत कथानायकाच्या काळाशी त्या जवळच्या नाहीत. भक्तांच्या आठवणींच्या शैलीतील विविधता येथे नसल्याने त्या काही काळानंतर एकट्यानेच सांगितल्या– नव्हे लिहिल्या आहेत. ‘ मी असे असे पाहिले, मी हे गोविंदप्रभूंच्या तोंडून ऐकले, गोविंदप्रभू मला म्हणाले ’ असे उद्गार एकाही लीळेत नाहीत. म्हणजे अनेक लीळा गोळा करून, पाहून, ताडून आणि मूळ संवादांचा आभास कायम राखून त्यांचे पुनर्लेखन झाले आहे. ज्या लीळेत मतभिन्नता आढळली तेथे ‘ एकी वासना ’ या शब्दांनी तिची नोंद केली. ही मतभिन्नता तोंडी मजकुरातीलच मानली पाहिजे असे नाही. आठवण बहुधा एकटाच लिहू शकतो– सांगू शकतो. म्हणून आठवणीत शक्य तो पाठभेद नसले पाहिजेत. आख्यायिका मात्र अनेकांच्या तोंडून पसरतात म्हणून तेथे पाठभेदांची शक्यता निर्माण होते. शिवाय या ‘ एकी वासनां’ची संख्याही

* उत्तरकालीन व्यक्तीही चक्रधरांचा उल्लेख ‘ आमचे सर्वज्ञ ’ असा करीत असे वाटते. त्यामुळे या लीळांचा निवेदक चक्रधरांचा प्रत्यक्ष शिष्य असलाच पाहिजे असे नाही.

अल्प नाही. त्या ५२ आहेत. क्रमांक ८५ व्या लीळेमधील 'एकी म्हणेति' या शब्दांनी आणखी एक वासनाभेद वाढला आहे. अशा ५३ वासनाभेदांमुळे प्रस्तुत ग्रंथाचे लेखन बऱ्याच उत्तरकाली झाले असावे असे म्हणावे लागते. "या ग्रंथाचे लेखन श्रीप्रभूच्या मृत्यूनंतर सहा महिन्यात झाले म्हणून इतिहास * प्रकरणात जो उल्लेख आहे तो ग्राह्य मानायला काही हरकत दिसत नाही" असे डॉ. कोलत्यांनी म्हटले असले तरी ते मान्य होण्यासारखे नाही. लीळाचरित्रनिर्मितीस सहा महिने लागले म्हणून येथेही तेवढाच काल दिलेला दिसतो.

'प्रस्तुत पाठाचा लेखन-काल' स्थूलमानाने ठरविताना डॉ. कोलते लिहितात, "चरित्रादिकांच्या अनेक पोथ्यांमध्ये 'वासना', 'शोध', 'मार्गरूढी' वगैरेंचे उल्लेख आढळतात. अर्थात ते निरनिराळ्या संस्करणकारांचे होत... हे वासनाकार, शोधकार, मार्गरूढीकार निरनिराळे आहेत व ते निरनिराळ्या काळी होऊन गेलेले आहेत, हे लक्षात ठेवावे." पण वासनाकार हे पूर्वकालीन आणि शोधकार नि मार्गरूढीकार उत्तरकालीन हे ते कशाच्या आधारावर ठरवितात ते स्पष्ट नाही. लीळाचरित्र पूर्वार्ध खंड ३ (नेने संपादित) मधील १९ व्या पानावरील ज्या आख्यायिकेचा उल्लेख ते करितात तिच्यातील क्रम 'हिराइसा पाठ : शोधः एकी वासना' असा आहे म्हणजे 'शोधा 'नंतर 'एकी वासना' अस्तित्वात आली असे दिसते. ग्रंथ जितका प्राचीन व लोकप्रिय तितके पाठभेद अधिक. लीळाचरित्राच्या तुलनेने गोविंदप्रभुचरित्रात पाठभेद कमी. येथे फक्त 'वासना'च आहेत; 'शोध' वा 'मार्गरूढी' नाहीत. म्हणून गोविंदप्रभुचरित्र लीळाचरित्रापेक्षा पुष्कळच उत्तरकालीन ठरावे. लीळाचरित्रासंबंधी निरनिराळ्या महानुभाव ग्रंथकारांनी केलेली विधाने स्पष्ट उल्लेखाच्या अभावामुळे जशीच्या तशीच गोविंदप्रभुचरित्रासंबंधीही खरी आहेत असे मानून चालणार नाही. ती तशी आहेत असे मानून शके '१२७४ ते १३१४ या कालाच्या दरम्यान प्रस्तुत पोथीचा मूळ पाठ तयार झाला असावा असे म्हणणे योग्य होईल' असे डॉ. कोलत्यांनी मत दिले आहे. म्हणजे गोविंदप्रभूच्या मृत्यूनंतर सहा महिन्यात ग्रंथाचे लेखन झाले असेही ते म्हणतात आणि येथे शके १२७४ ते १३१४ च्या दरम्यान प्रस्तुत पोथीचा मूळ पाठ तयार झाला असेही ते म्हणतात. म्हणजे श्री. प्रभुनिधनानंतर सहा महिन्यांनी झालेल्या लेखनात 'वासना' नव्हत्या आणि शके १२७४ ते १३१४ च्या दरम्यानच्या लेखनात 'वासना' शिरल्या असे का त्यांना म्हणावयाचे आहे ? पारमांडल्य आम्नायाच्या ज्या अन्वयस्थळात 'हरिबासाचे तळेगावकर दत्तोबास' यांनी 'ऋधपुर चरित्रे... अन्वयी लावली' असे म्हटले आहे त्या अन्वयस्थळाचा नि तळेगावकर दत्तोबासाचा काळ निश्चित नाही. प्रत्येक पिढी वीस वर्षांची धरून दत्तोबासाचा काळ ते शके १३१४ च्या सुमाराचा ठरवितात. पिढी वीस वर्षांचीच धरली पाहिजे असा आग्रह धरता येत नाही. यामुळे हा काळ आणखी पुढे जाण्याचाही संभव आहे.

या ग्रंथाची उपलब्ध प्राचीन प्रत "शके ॥ १४९५ श्रीमुख संवत्सरे कार्तीक मासे कृष्ण पक्षे प्रदिपदीयां पूज्य तीथौ भृंगदीने' ची असल्याची नोंद आहे. येथे "'भृंग' (?) दिन असा निरर्थक शब्द पडलेला असल्यामुळे वार कोणता ते कळत नाही" असे डॉ. कोलते म्हणतात. तथापि "भृंग = (मंग) शब्द लिहिला जाऊन 'ळ' अक्षर सुटले असणे शक्य आहे" असे सांगून 'शके १४९५ श्रीमुख संवत्सर कार्तिक कृष्ण प्रतिपदा मंगळवार' हा उल्लेख पिल्ले जंत्रीप्रमाणे बरोबर असल्याचे त्यांनी म्हटले आहे. पण 'भृंग' चा मंगळ मानायचा तो जंत्रीला जमतो म्हणूनच ना ? त्यापेक्षा 'भृ' वरील अनुस्वार (आणि असे अर्थशून्य अनुस्वार गोविंदप्रभुचरित्राच्या प्रस्तुत संहितेत बरेच आहेत) उगाच पडला आहे असे मानून तो 'भृगदीने' म्हणजे भृगुवारी–शुक्रवारी असा उल्लेख आहे असे म्हणणे अधिक बरोबर ठरेल. पण मग ही तिथी बरोबर ठरत नाही. साहजिकच ही पोथी जुनी वाटावी म्हणून कोणा उत्तरकालीनाने ही तिथी नोंदली असावी अशी शंका येते.

* पहा– 'आचार्यभाषित इतिहास-कथन' – मराठी संशोधनपत्रिका, ऑक्टोबर १९६३.





या लीळा 'अन्वयी लावल्या' आहेत म्हणजे कालक्रमानुसार त्यांची संगती राखण्याचा प्रयत्न झाला आहे. पहिली लीळा गोविंदप्रभूंचा जन्म, नामकरण, मुंजिबंधन यांचे कथन करणारी तर शेवटच्या दोन त्यांचे निधन, निक्षेप आणि त्यांच्या मानलेल्या लेकीचा शोक सांगणाऱ्या आहेत. म्हणजे जन्ममृत्यूंचे दोन बिंदू निश्चित करून गोविंदप्रभूंची जीवनरेषा रेखाटण्याचा प्रयत्न येथे आढळतो. अन्वयी लावणाऱ्याने या सर्व लीळांना 'आदि' म्हणजे मथळे दिले असावेत, कदाचित लीळालेखकाहून हा 'आदि' लेखक भिन्नही असू शकेल. कारण प्रत्यक्ष लीळांतील भाषेच्या तुलनेने या आदीतील शब्दयोजनेत संस्कृतप्रचुरता अधिक आहे. यावरून असेही म्हणावेसे वाटते की, या 'आदि' मूळ निवेदकांच्या तर नव्हेतच हे उघड आहे पण संकलनकाराच्याही नसाव्यात, लीळांच्या संहितालेखनाच्या काळातील त्या असाव्यात.

कथानिवेदक गोविंदप्रभूंचा समकालीन असावा !

प्रस्तुत ग्रंथाचे लेखन प्रथम आठवणी, नंतर त्यांचे आख्यायिकात परिवर्तन या क्रमाने झाले असावे असे म्हणण्याला अंतर्गत पुरावा देता येतो, स्थलपरिचय आणि व्यक्तिपरिचय करून देण्याची एक विशिष्ट पद्धती येथे अवलंबिली गेलेली दिसते. 'धंढे (धंडे) याचेया घरापसीमे ब्राह्मणांचे घरः' (क्र. ३७), 'तयांचें घर एमाइसांचेया घरा सेंजेंचिः' (३८), 'तयांचे घर ते टेंकाळीएसि : पाखालेयाचेया घरा सेजेंचि :' (५७), 'तयांचे घर ते उपासन्यांचेया घरा उतरें सेजेंचिः मधी गोदरीः' (५८), 'मैळभटांचे घर आणि पाखालेचें घरः यकें आडेनि :' (२०१), 'प्रसरामां इसान्ये वडा समीप : वनींजारयाची पेठ :' (१६०), 'दाभवीहीरीचे मार्गी वामांचेया वावरेयासमीप हे स्थान :' (१८४), 'भूजाडे ते व्यव्हारे : तेयांचे घर परसरामासमीपे :' (३०३), 'भद्रा उतरें खातियाचे घर :' (३०४), 'गात्रीचीया कुमारी वाळसारा पूजावेया कारणे वोडवाळेया जाति : पसिमाली पाळी उत्तरेंचेया कोनां आश्राइत :' (३०८), 'तेयाचें घर ते माळिए जांबु पश्चिमें टेंकावरि :' (३१३) इत्यादी ठिकाणी एखाद्या स्थलाचे निश्चित स्थान सांगण्याचा प्रयत्न आहे. प्रसंगस्थान समीपवर्ती स्थलाच्या संदर्भात सांगण्याचा हा प्रकार लेखक एक असावा असे जसे दर्शवितो तशीच ही दोन्ही स्थले बहुतेक समकालीन असावीत असें वाटायला लावतो. व्यक्तिपरिचय करून देण्याच्या पद्धतीवरून तर हे समकालीनत्व आणखी स्पष्ट होते. 'नेमाळ–पांडीया तो अळजपुरीचा : तो धानुंबाइचा भ्रतारू :' (६९), 'मैळभटाची स्त्री (बहिणि)तीय नांव एल्हाइसे (राणाइसे) :' (२००), 'आकोंसे तींय आबाइसाचीं बहीणि :' (२०३), 'गांगाइसाचे लखुदेओबा ते काळे होते : ... आकोंसाचे माहादेवोबा ते गोरे :' (२०५) या लीळांत नवरा, पत्नी, बहीण, पुत्र या नात्यांचा उल्लेख करून परिचय करून दिला गेला आहे. सांगणारा ऐकणाऱ्याला परिचित असणाऱ्या एखाद्या व्यक्तीच्या उल्लेखाने लीळेतील व्यक्तीची माहिती देत आहे. या माहितीतील नात्यात निकटत्व आहे. त्यावरून कथानिवेदक गोविंदप्रभूंशी कालदृष्ट्या नजीकचा असावा आणि समकालीनांना त्याने या लीळा सांगितल्या असाव्यात असे मानावे लागते. दुसऱ्या लीळेत 'बोपो उपाध्ये : तयांचे रांमो उपाध्ये : तयांचे तीकोपाध्ये :' असा तीन पिढ्यांचा उल्लेख असला तरी तीकोपाध्ये याचा उल्लेख १०, ८१, ८२, ८३, ९७, १५८, २१२ अशा आणखी सात लीळांतून येतो. गोविंदप्रभू आपल्या बालपणी तीकोपाध्याच्या आजोबाकडे वेदाध्ययन करीत होते अशी ही गोविंदप्रभूंच्या बालपणीची हकीकत असल्याने तीन पिढ्या निर्दिष्ट असल्या तरी त्यामुळे निवेदक कालदृष्ट्या दूरचा ठरत नाही.

या लीळा गोविंदप्रभूंच्या सहवासातील व्यक्तींनीच प्रथम सांगितल्या असाव्यात असे मानण्यास येथील साभिनयता साहाय्यक ठरते. 'तवं तीए समइं इतुके ऐसें अभाळ आले होते :' (७१), 'मग गोसांवीं ऐसा सेओ घरीला :' (१२२), 'मग पोळीया केलीया : ताटीं वोळगवीलीया : तीया गोसांवीं ऐसीया पाहीलीया :' (१४६), 'मग केसव-नाएकाचीय घरूनि तुरी आंणीलीया : मग ताटीं वोळगवीलीया : गोसांवीं ऐसीया अवलोकीलीया :' (१५१), 'आवो मेली जाय : ऐसेंचि गेलें : आंणि ऐसेंचि पडीलें :'





(१६९), 'मग ते दीसीं आवैसीं इतुका ऐसा ताकुभातु घेतला :' (१७४), 'श्रीकरीचीया आंगुळीयाचेनि नखें त्वरुवडीति : ऐसें ऐसें करीति :' (२२७), 'दोन्हीं श्रीकर रांखवरि ऐसें ऐसें धरीति : ... दीवेयावरि श्रीकरु धरीति : ऐसे ऐसे करीति :' (२६१), 'श्रीकरें करुनि ऐसें सुर्याकडे केलें :' (२६६), 'चौरंगावरि आसन जालें : आणि पाणीं ऐसें अवलोकीलें :' (२७३) इत्यादी ठिकाणांच्या जाड ठशाच्या शब्दांनी दर्शवायच्या आशयाला अभिनयाची साथ हवीच. हा अभिनय प्रत्यक्ष तो प्रसंग पाहिला असल्याशिवाय यथार्थ उतरणार नाही. गोविंदप्रभू एकदा काही शिष्यांसह आपल्या मातुलग्रामी गेले होते. तेथे पांढरीवर कडू भोपळे होते. भक्त भुकेले होते. गोसाव्यांनी भोपळ्यांकडे पाहिले 'आणि अमृत ऐसे जाले.' गोसाव्यांनी ते खाण्याचा आग्रह करिताच 'भगतीजनें खाउनि पाहाति : तवं गोडु अमृत ऐसे असेति : मग अवघा तृत परयंत खादले : जैसी केळांसि चवि तैसे लागेति :' (२३१). भोपळे चवीला केळीसारखे होते हा कथनकाराचाच अनुभव असला पाहिजे. कृष्णभट नावाचा एक 'द्रावड' प्रभूंच्या दर्शनाला आला होता. त्याने गोविंदप्रभूंना उपाहार घेण्याची विनंती केली. 'तेहीं आपुलीय देसींचे तांदुळ आणिलें होते : तयांचि रसांतु खीरि रांधीली : सोलेयाची पत्र–साक रांधीली : पांच भेले : सेरू साकर : तेरा केळे : वाटीभरि तुप : ऐसीं गोसांवियांसि आरोगणा दीधली:' (२८२) असे बारकावे अनेक लीळांत आढळतात आणि त्यामुळे यांना आठवण म्हणावे असे वाटू लागते आणि तरीही त्या आठवणींच्या स्वरूपात नाहीत हेही लक्षात वागवावे लागते.

'आबाइसां वस्त्र घेववणें' या १२२ व्या लीळेत 'तैं वस्त्रें सवंगें होती' असे म्हटले आहे. म्हणजे कथानिवेदनकाळी तुलनेने वस्त्रे महागली होती. 'तैं' या अव्ययाने कालदूरत्व दर्शविले गेले तरी ते किती याचा निश्चित अंदाज करणे कठीण आहे.

लीळांचे निवेदन करताना काही ठिकाणी त्यांचा उद्गम आणि प्रसार कसा झाला याचीही नोंद केली गेली आहे. एका मृत बालकाला गोविंदप्रभूंनी जिवंत केले. 'तया नांवं दामोधरु : जवं जीयाला : तवं तयासि जरुतावो नांहीं : आपुलीए अनुभवीचीया केलिलीळा : भक्तिजनांपुढे सांघेः' (८). लहानपणी गोविंदप्रभू आपला हात भवंडीत. एकदा महदाइसेने त्यासंबंधी विचारले असता गोविंदप्रभू परत हात भवंडू लागले, 'खांच पडली,' या लीळेचा आधार देताना निवेदक लिहितो, 'गांवींचेनि लोकें गोसावियांपुढें सांघीतलेः आबैसीं महदाइसा पुढें सांघीतलें : (१४)'. या उदाहरणांवरून लीळांचा संग्रह किती साक्षेपाने केला गेला याची जाणीव व्हावी. मात्र त्या जशा कथिल्या गेल्या तशाच सर्वांशाने वाचायला मिळाल्या असत्या तर यादवकालीन भाषेचे अधिक अस्सल स्वरूप पाहायला मिळाले असते. तसे ते नाही म्हणून हळहळ वाटते.

मृत-वांझ सोनाइसेला गोविंदप्रभूंच्या कृपेने पुत्र झाला. तो शतायू ठरला. 'मग गोसांवीं बीजें केलेया उपरि आपुलीए अनुभवाचीया लीळा भगतीजनापुढे साघतिः' (९१) गोविंदप्रभूंची हयात सुमारे शंभर वर्षांची. सोनाइसेला पुत्र झाला त्यावेळी गोविंदप्रभूंची अद्भुत सामर्थ्याचे सत्पुरुष म्हणून ख्याती पसरलेली असल्याने त्यांचे वय निदान ३०–४० वर्षांचे असावे. त्यावेळी जन्मलेला हा पुत्र गोविंदप्रभूंनंतर ३०–४० वर्षे जगलेला असणार कारण तो शतायू ठरला असे कथनकार सांगतो. म्हणजे या पुत्राच्या मृत्यूनंतर म्हणजेच गोविंदप्रभूंच्या मृत्यूनंतर निदान ३०–४० वर्षांनी ही आख्यायिका सांगितली गेली गोविंदप्रभूंच्या मृत्यूनंतर सहाच महिन्यात या लीळा सांगितल्या गेल्या असाव्यात हे विधान म्हणून पटत नाही.

प्रस्तुत ग्रंथातील आख्यायिका ज्या प्रसंगांच्या, व्यक्तींच्या आहेत त्या प्रसंगामागे व व्यक्तींभोवती भावनाविचारांचीही वलये असल्याने त्यांना रम्यत्व आले आहे. नाही तरी प्रसंग भूतकाळात गडप होतात आणि व्यक्ती अनंतात विलीन होतात; उरतात ती त्यांची स्मरणे. त्या स्मरणांचा दरवळ आवतीभोवती पसरलेला असतो आणि परिमल तर यावा पण फुलाचे मात्र दर्शन होऊ नये तसा प्रकार होऊन या संस्मरणात जे गूढ आकर्षण निर्माण होते त्याने आपण भारावून जातो.

गोविंदप्रभू ' हा परमेश्वरावतार ' असा कथनकाराचा विश्वास असल्याने त्यांच्याविषयीच्या भक्ती, आदर कौतुक, विस्मय या भावनांनी भारावून जाऊन तो लीळा सांगत आहे. येथील लीळासंकलन हे शिष्यांकडील आणि भक्तसदृश व्यक्तींकडील माहितीच्या आधारे झालेले असले तरी प्रस्तुत संहितेचे प्रत्यक्ष लेखन बऱ्याच काळानंतर झालेले असावे म्हणूनच लीळाचरित्रापेक्षा येथे अद्‌भुतता अधिक जाणवते. अशा लीळाकथनात मनोदर्शनास वाव नसतो. गोविंदप्रभूंच्या क्रियांमागील भाव कथनकार क्वचित सांगत असला तरी भक्तांच्या मनातील प्रतिक्रिया मात्र आपण कल्पनेने जाणायच्या. जे जसे घडले ते तसे सांगणे एवढाच उद्देश असल्याने कथनकाराने भाष्य करण्याचे टाळले आहे. या संस्मरणांतून कथानायकाच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या विकासाचा आलेख आढळत नाही. कारण व्यक्ती असामान्य म्हणून समजली गेल्याशिवाय तिच्याविषयीची संस्मरणे मनात आळवली जात नाहीत आणि व्यक्ती ज्यावेळी असामान्य म्हणून ओळखली जाऊ लागते त्यावेळी तिच्या व्यक्तिमत्त्वास स्थिर स्वरूप प्राप्त झालेले असते. तशात गोविंदप्रभू ' ईश्वरावतार. ' त्यामुळे व्यक्तिमत्त्वाची विकसनशीलता कोठेच जाणवत नाही.

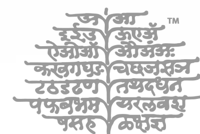
लेखक व लेखनकार

' प्रस्तुत चरित्रग्रंथाचा लेखक व लेखनकाल ' या सदराखाली डॉ. कोलत्यांचे पहिलेच वाक्य असे आहे ' श्रीगोविंदप्रभुचरित्राचा मूळ लेखक कोण असावा याविषयी खुद्द महानुभावीय ग्रंथलेखकात एकमत दिसत नाही. ' याचाच अर्थ ग्रंथाचे या कर्तृत्व म्हाइंभटाकडेच जाते असे सांगणारा निःसंदिग्ध पुरावा नाही. ' विनीच्या महानुभाव ग्रंथकारांची माहिती ' देणारे ' स्मृतिस्थळ ' या बाबतीत काहीच बोलत नाही. डॉ. कोलते म्हणतात त्याप्रमाणे शके १२१० त हा ग्रंथ म्हाइंभटाने तयार केला असता तर एवढ्या मोठ्या माणसाचा एवढ्या महत्त्वाचा ग्रंथ अनुल्लेखाने मारण्याचे स्मृतिस्थळकाराला काहीच कारण नव्हते.* ' १२७४ ते १३१४ (शके) या कालाच्या दरम्यान प्रस्तुत पोथीचा पाठ तयार झाला असावा असे म्हणणे योग्य होईल ' असेही ' डॉ. कोलते पुढे सांगतात. हा कालनिर्णय मान्य केला तरीही शके १३५४ च्या सुमारास तयार झालेल्या स्मृतिस्थळात [स्मृतिस्थळ, प्रस्तावना–वा. ना. देशपांडे, पृ. ७] याचा निर्देश येणे आवश्यक होते. पंथसंस्थापकांच्या गुरूंचे चरित्र म्हणून हा ग्रंथ कोणत्याही आम्नायाच्या महानुभावास पूज्यच वाटणार. पण तरीही त्याच्यासंबंधी ' इतिहासप्रकरणा ' व्यतिरिक्त कोठेही निःसंशय पुरावा उपलब्ध नसावा या रहस्याचा उलगडा कसा करावयाचा ?

' लीळाचरित्रा'मुळे ' सूत्रपाठ ', ' दृष्टांतपाठ ' असे काही ग्रंथ निर्माण झाले. लीळाचरित्राच्या उत्तरार्धात आचारविचारविषयक उपदेशाला महत्त्व आहे. म्हणूनच महानुभावांचे तत्त्वज्ञान मांडणाऱ्या ग्रंथांना लीळाचरित्र आधारभूत ठरले. असे महत्त्व गोविंदप्रभुचरित्राला मुळीच लाभलेले नाही. पंथसंस्थापक म्हणून चक्रधरांना प्रचारासाठी आणि शिष्यांमध्ये तत्त्वज्ञान रुजविण्यासाठी अधिक बोलावे लागले असेल हे खरे पण त्यांना ज्यांचा गुरुपदेश लाभला त्या गोविंदप्रभूंच्या तत्त्वज्ञानाची–महानुभावांच्या या मूल प्रवाहाची–ओळख म्हाइंभट लेखक असता तर जरूर झाली असती. तशात म्हाइंभट स्वतः गोविंदप्रभूंचाच शिष्य असल्याने त्यांच्याविषयी लिहिताना अधिकच उचंबळून यायला हवा होता. तसा प्रकार नसल्याने या ग्रंथाच्या म्हाइंभटाच्या कर्तृत्वाविषयी दाट शंका येते.

बाह्य पुराव्यापेक्षा ग्रंथांतर्गत पुरावा केव्हाही अधिक महत्त्वाचा मानायला हवा. त्या दृष्टीने प्रस्तुत ग्रंथाचे परीक्षण डॉ. कोलत्यांनी केलेले नाही. म्हणून तसा प्रयत्न करून कोणते फलित हाती येते याचा थोडा विचार करू.

* ' म्हाइंभट–दास्या ' होड घाली ' म्हणणे ' या स्मृतिस्थळातील २४७ व्या लीळेत ' हे स्मृति श्रीप्रभुगोसावी असता ऋद्धिपुरीं जाणावी : चरीत्रीं मांडीता न ये : म्हणौनि निंब्रां घातली : असा उल्लेख आहे. येथील ' चरीत्र ' हा शब्द ' ऋद्धिपुरचरित्र ' म्हणजे गोविंदप्रभुचरित्र या ग्रंथाचा की लीळाचरित्राचा ? हा निर्देश संशयात टाकणारा आहे. पण स्पष्टतेच्या अभावी व अन्यत्र ऋद्धिपुरचरित्राचा नामनिर्देश नसल्याने तो लीळाचरित्राचाच असावा असे मानावे असे वाटते.





गोविंदप्रभुचरित्रात म्हाइंभटाचा संबंध असणाऱ्या एकंदर बावन्न लीळा आहेत. यांपैकी एकीचेही स्वरूप आठवणीचे नाही, कर्तृत्व म्हाइंभटाचे असते तर स्वतःचा असा त्रयस्थपणाने निर्देश त्याने केला नसता. दुसरी गोष्ट या बावन्न लीळात अठरा वासना आहेत. ज्या प्रसंगात म्हाइंभट हजर आहे त्यांच्या निवेदनात असा मतभिन्नतेचा सूर एकदा नव्हे अठरा वेळा निघावा याचाच अर्थ हे लेखन वा संकलन म्हाइंभटाचे नसले पाहिजे. गोविंदप्रभूंच्या बालपणीच्या आख्यायिकात वासनाभेद एकवेळ शक्य मानता येतील पण म्हाइंभटाने गोविंदप्रभूंचे शिष्यत्व (९७) पत्करल्यानंतर [आणि ' म्हाइंभटातें श्रीप्रभुदास्यावेगळे जो दाखवी तयांसि मी महावाक्य वाखाणिन स्मृतिस्थळ, २४७) असा त्याच्या सेवेचा नागदेवाचार्यांनी केलेला गौरव लक्षात घेऊन] येणाऱ्या लीळांतील वासनाभेद समर्थनीय कसे ठरतील ? क्रमांक २५० मध्ये म्हाइंभटाचा जो गौरव आहे तो तो स्वतः कसा करील ? ' माहांडुळ मार्गि लांकाचा गाडा मोडला म्हणौनि ' या २५२ व्या लीळेत ' म्हांइंभटी तो दीसु वारु लीहीला ' असे म्हटले आहे. पण येथे तिथिवारांची नोंद नाही. म्हाइंभट लेखक असता तर त्याने ती केली नसती काय ? २७९व्या लीळेत गोविंदप्रभूंच्या सूचनेचा अर्थ नागदेवाचार्यांकडून स्पष्ट होताच म्हाइंभटाने संन्याशाला " जीवनमुक्त तो कैसा ? " असा प्रश्न विचारला. त्यावर चर्चा झाली पण चर्चेचा आशय कथनकार देत नाही. म्हाइंभटाच्या हातून असे घडले नसते, त्याने ती चर्चा रंगविली असती. २८१व्या लीळेत ' द्राविड ' देशीच्या ब्राह्मणाची बोली कळेना म्हणून ' मग म्हाइंभटें संस्कृतें पुसीलें ' एवढेच म्हटले आहे. संस्कृत संवाद किंवा त्याचा आशय याचा पत्ताही नाही. शेवटच्या लीळेत गोविंदप्रभूंच्या निधनाची हकीकत आली आहे. श्रीमूर्तीला तिरडीवर निजविण्यात येते. चौघे प्रेतवाहक बनले. त्यांची नावे सांगताना लिहिले आहे, ' मग भट म्हाइंभट लक्ष्मींद्रभट चौथा कोणुं ते नेणिजे : ऐसी कोंडंडी घेऊनि गेले : ' या लीळेत दोन ठिकाणी वासना आहेत यावरून ती कमीत कमी दोन ते चार लोकांकडून तरी ऐकली गेली असली पाहिजे. पण " चौथा कोणुं ते नेणिजें ' या बाबतीत मात्र सर्वांची एकवाक्यता दिसते. चौथा मनुष्य कोण होता याचे विस्मरण भट, म्हाइंभट, लक्ष्मींद्रभट या तिघांपैकी कोणासही होण्याची शक्यता कमी. तीन नावांवरून प्रेतवाहन प्रमुख माणसांनी केल्याचे स्पष्ट दिसते. याचा अर्थ उघड आहे की चौथ्या माणसाचे विस्मरण होण्याइतका दीर्घकाल लेखनकालापर्यंत लोटला असला पाहिजे. गोसाव्यांच्या मानलेल्या लेकीने निधनवृत्त घरी ऐकले की पाणवठ्यावर ऐकले हा वासनाभेद तितकासा महत्त्वाचा नाही असे म्हणता येईल पण ' नीक्षपु खाणीतला ' आणि मग श्रीमूर्तीवर ' वोली साउला पांगुरवीला ' असे एक वासना सांगते तर दुसरी वासना ' उघडी श्रीमुर्ति ' असे सांगते. या एवढ्या महत्त्वाच्या गोष्टीबद्दल मतभेद का दिसावा ?

लीळाचरित्र आणि श्रीगोविंदप्रभुचरित्र या दोन्ही कृती म्हाइंभटाच्या असत्या तर त्याने पुनरुक्ती शक्यतो टाळली असती आणि जी घटना दोन्हीकडे सांगणे आवश्यक वाटले असते (चक्रधरांनी गोविंदप्रभूंकडून शक्तिस्वीकार केल्याची लीळाचरित्रातील हकीकत येथेही यायला हरकत नव्हती) तिची भाषा एकच राहिली असती. एक महत्त्वाचे उदाहरण पाहिल्यास ही गोष्ट अधिक स्पष्ट होईल. लीळाचरित्राच्या उत्तरार्धातील ४७१ व्या लीळेचा काही भाग आणि गोविंदप्रभुचरित्रातील ९७ वी लीळा म्हाइंभटाच्या आणि गोविंदप्रभूंच्या पहिल्या भेटीचे वर्णन करणारी आहे. दोन्ही ठिकाणच्या लीळेतील महत्त्वाचा भाग–

" **मार्गी म्हाइंभटां भेटि : नीर्गमन श्रवण :** ॥ ... मग गोसावी तेयांतें पुसिलें : कैसेया परीं निर्गमु जाला : जी जी : भावैएचीए बारसीतें रसु जाला : पारणें करूनि अवकायासि गेलां : ... तरि गोसावी श्रीप्रभुचा अवतारू सांगितला होता : ह्मणौनि : जी जी : ईश्वरपुरासि गेला : ... भावैएचा चतुर्दशीं एकी गांवि भीक्षा केली : ... रीधपूर पावलां : ... मग : पासवडीएची पाटी अकरें दामीं वीकिलीं: दामाभरिया **दुरडि** घेतली : **दाहां** दामांचा गुळ घेतला : मग ईश्वरपूरासि गेलां: तवं दक्षिणीली दारवठां मातांगु एकु भेटला : तेयातें पुसिलें : एथ राउळ राज्य करित असेति कीं : तेणे ह्मणीतले : हे नव्हे राउळीं **आतांचि नगरांतु बीजे केलें:** तेणें अनुभविचिया





दोनि च्यारी लीळा सांगितलिया : मग तो पाटिमोरा जाला : दुरडी उतरिली: तेयांसि दंडवतें घातलीं : दुरडी डोइएवरि घेतली : मग नीगालां : तवं टीकोपाध्याचां आवारीं पटिसाळेवरि गोसावीयांसि आसन : अनुकार करित असेति: आवो ह्यांया नावे ब्राह्मणु एइल ह्मणे : गुळ आणि ह्मणे : गोड आहे ह्मणे : खावा ह्मणे : ऐसे अनुकार करित असेति : तवं मी गेलां : मग गुळाची दुरडी गोसावीयां पूढां ठेविली : दंडवते घातलीं : श्रीचरणां लागलां : गोसावियां पूढां बैसलां : गोसावी गुळ आरोगुं लागले: खाडा (खांदा-नेनेप्रत) दोंदावरि रसु गळे : उमाइसें बाहिरि उभी असति : आबैसें भीतरि जेवितं असति : आणि उमाइसी ह्मणीतले : आबै लवकरि आंचव हो : ब्राह्मणें एकें दुरडीभरि गुळ आणिला : दुरडी गोसावियां पूढां ठेविली असे : गोसावी आरोगण : तवं आबैसे लवकरि आली : गुळाची दुरडी परती केली : उदक आणिले : गोसावीयां गुळळा करूं घातला : खाड (खांद-नेनेप्रत) दोंद परमार्जिलें : मग मातें पुसिले : कवणीकडौनि एत असा : आइ : गंगातीराकडौनि: एत असों: तेथ आमचे गोसावी राज्य करित असेति कीं : हो आइ : नीकिया परी राज्य करित असेति : मग उदक आणिलें : माझे पाय धुतले : थाळा धुनि जेउं वाढिलें : मीं जेविलां: नीजैलां : उंदियांचि उठिलां: मग मीयां आबैसासि दंडवते घातलीं : आइ : मज राखपूंजा सांडु दयावी : आणि चुलीभानवसी सारउं देयाविया : मग : तें मज तीहीं दिधले : तें करूनि तेथ असे : . . . . ." (ली. च. उत्त. पृ. २६१–६३). हा लीळाचरित्रातील भाग ही एक आठवण असून ती खुद्द म्हाइंभटाने सांगितलेली आहे. पण या लीळेची 'आदी' आणि आरंभीचा व अखेरचा भाग (तो तेथे उद्धृत केलेला नाही) या गोष्टी म्हाइंभटाने लिहिलेल्या नाहीत. म्हणजे लीळाचरित्राचेही (नेने प्रत) सारे लेखन खुद्द म्हाइंभटाचे नाही. आता हीच लीळा गोविंदप्रभुचरित्रात पुढीलप्रमाणे आढळते–

" **गुळदरसनि म्हांइंभटां भेटि** : ॥ म्हांइंभट **सराळाहुनि** भावेचां चतुर्दसीं आले : पाटांउ दुटी पांगुरले होते : ते एका ब्राह्मणासि दीधली : तयाची घोंगडी आपण घेतली : ते सतरा दीसां रीधपुरासि आले : ते वाटे सीराळां पासवडीची पाटी **आठें** दांमीं वीकीली : तेथ एका दांमीयांची **पाटी** घेतली : **सातां** दांमांचा गुळु घेतला : मग रीधपुरासि आले : तव श्रीप्रभु गोसावियांसि तीकोपाध्याचीए आवारीं अवस्थान असे : आंगणीं वेढे करीत असेति : तेवीचि म्हणेति : "आवो मेला जाए : म्हांइंया यइल म्हणे : गुळु आंणील म्हणे : गुळु खावा म्हणे : ना खावा म्हणे : आवों खावाचि म्हणे :" तैसेचि पटीसाळेवरि गोसांवीं बीजें केलें : वोटेयावरि आसन जालें : आणि श्रीदोंदाकडे अवलोकुं लागले : श्रीकरीचीया आंगुळीया करुनि रेघा काढीति : ऐसे अनुकार करूं लागले : तवं म्हांइंभट दक्षीणीलेनि दारवठेनि आले : दारवठेया आंतु रीगतां मांगु भेटला : तयांतें म्हांइंभटीं पुसीलें : "श्रीप्रभु कवणीं ठांइं राज्य करीत असेति ?" मातांगें म्हणीतलें : "हें नव्हे : **आतांचि एथ खेळत होते** :" ऐसेंचि तीकोपाध्याचेया आवारासि बीजें केलें : तो गावां बाहीरि नीगाला : म्हांइंभट गावांतु गेले : तो पाठिमोरा जाला : आंणि म्हांइंभटीं **साष्टांग दंडवत** घातलें : मग तीकोपाध्यांचेया आवारासि आले : श्रीप्रभु गोसावियांसि दर्सन जालें : गुळाची पांटी दरिसना केली : **सोनेसळा फुटा** ओळगवीला : मग दंडवत घातलें : श्रीचरणा लागले : मग गोसांवीं म्हणीतलें : "मेला जाए : आतां होये म्हणे :" म्हणोनि श्रीकरीं गुळु घेतला : श्रीमुखीं घातला : खावों लागले : "आवो मेला जाए : गोड आहे म्हणे :" म्हणौनि दुसरेनि श्रीकरें भेली श्रीमुखीं घातली : आणि आंरोगुं लागले : ते श्रीमुखुनि ओघळु नीगेति : तें खांड माखे : दोंदावरि गळे : ऐसा गुळु आरोगीला : **म्हांइंभटासि प्रसादु दीधला** : तव आबाइसें जेवीतें होतीं : तीए लवकरि आंचवली : बाहीरि आली : "जी जी : पुरे की जो : पोट्ट दुखैल :" म्हणौनि आंबाइसीं दुरडी भीतरि नेली : मग उदक आणिले : गोसावियांसि गुळळा करूं घातला : श्रीदोंद प्रमार्जीतिः मग आबाइसीं पुसिलें : "भटो ! कवणीं ठांउनि एत असा ? :" म्हांइंभटीं म्हणीतलें : "मी सरालां होउनि आलां :" मग आबाइसीं म्हणीतलें "आंमचे गोसावी कवनीं ठाइं राज्य करीत असेति ?" मग आबैसीं पाये धुतले : भीतरि ठाओ केला : "भटो ! या : भीतरि ठाओ केला असे :" मग म्हांइंभट जेवीले : आंचवले : मग म्हांइंभटीं आबाइसासि दंडवत घातलें : "मज चुलीची





सत्व-पुंजा सांडुं देयावा : मग म्हाइंभट गोसावियांचें सेवादास्य करू लागले : ॥ ''

लीळाचरित्रात मूळ आठवण पूर्वार्धात विस्तृत आहे तर येथे ती आख्यायिका बनून संकोचली आहे. उत्तरार्धात गोविंदप्रभूचरित्रातील आख्यायिकेने थोडे हातपाय पसरले आहेत. इतर फरकही पहावेत. पासवडींची पाटी अकराऐवजी आठ दामांना विकली गेली आहे. म्हाइंभट आणि मातंग यांची भेट आणि म्हाइंभटाच्या आगमनाविषयी गोविंदप्रभूंचे भविष्यकथन यांचे पौर्वापर्य बदलले आहे. गोविंदप्रभुचरित्रात म्हाइंभट गंगीतीराऐवजी सगळ्याहून आल्याचे सांगता. आबाइसेंचा चक्रधरविषयक प्रश्न गो. प्र. चरित्रात अनुत्तरित राहिला आहे. असो. हीच लीळा 'म्हाइंभट श्रीप्रभुसन्निधानागमन या मथळ्याखाली 'स्मृतिसमुच्चयात' आढळते (पहा- 'स्मृतिस्थळ' परिशिष्ट २ रे, पृ. १०८-११०). येथे आरंभी ती वाढली आहे, शेवटी रोडावली आहे आणि मधून मधून बदलली आहे, याचा अर्थ, एकच लीळा निरनिराळ्या लेखकांनी निरनिराळ्या पद्धतींनी लिहिली आहे असा करावा लागतो. लीळाचरित्र आणि गोविंदप्रभुचरित्र यातील आणखी काही समान लीळांची तुलना करता येण्यासारखी आहे पण विस्तारभयास्तव ती टाळणे भाग आहे. वर दिलेल्या एकाच प्रसंगाच्या दोन्ही ग्रंथांतील निवेदनांच्या तुलनेने हे मान्य व्हायला हरकत नसावी की लीळाचरित्र आणि गोविंदप्रभुचरित्र यांचे कर्तृत्व एकाच व्यक्तीकडे देता येत नाही.

महानुभावीय ग्रंथ ज्ञानेश्वरपूर्वकालीन की उत्तरकालीन ?

ज्ञानेश्वरीत यावनी शब्द नाहीत. महानुभावीय ग्रंथात मात्र काही येतात. त्यावरून कालासंबंधी काही निश्चित विधान करणे कठीण असले तरी हे ग्रंथलेखन ज्ञानेश्वरोत्तरकालीन असावे असे अनुमान बांधल्यास ते चुकीचे ठरू नये. येथे गोविंदप्रभुचरित्रात आलेले परकी शब्द तेवढे पाहू : १६१ व्या लीळेत 'कुमैतु' (अ० कुमैत्) आणि 'बोरू' (फा० बोर्) अशी घोड्यांची दोन परकीय नावे आली आहेत. लीळाचरित्राच्या एकांकाच्या सोळाव्या लीळेत चक्रधरांजवळ 'हेडाउ' आले असून त्यांनी चक्रधरांना घोड्यांच्या जाती विचारल्या आहेत. तेथे 'गोसावी घोडे जाती निरूपीती: ' एवढेच म्हटले आहे. घोड्यांची नावे दिलेली नाहीत. गोविंदप्रभूंचे भ्रमण चक्रधरांच्या तुलनेने कितीतरी मर्यादित क्षेत्रात. असे असताना जी घोड्यांची नावे कदाचित चक्रधरांच्या तोंडून आली असती, ती तशी शक्यता असताही येऊ नयेत आणि गोविंदप्रभूंच्या तोंडून मात्र बाहेर पडवीत याचे आश्चर्य वाटल्याविना रहात नाही. हे कालविपर्यासाचे उदाहरण असावे असेच वाटते. 'तथा आंबे मागणे' (२२०) या लीळेत 'राउळाइत ग्रीदाग्रीदी राखत होते: ' असे एक वाक्य आहे. 'ग्रीदाग्रीदी' हा शब्द फारशी 'गिर्द्' (= चौकी, पाहरा) पासून बनला असणार. 'इस्वरनायका नामुत्रय करणे' (२४८) मध्ये ईश्वरनायकाला गोविंदप्रभूंनी दिलेले एक नाव 'सीसा' आहे. दुसऱ्या आवृत्तीच्या शब्दकोशात डॉ. कोलत्यांनी या शब्दाचा 'बुधला' असा अर्थ दिला आहे तो बरोबर आहे. कारण हा शब्द फारशी 'शीशा' (= काचेची मोठी कुपी) पासून आला आहे. [मथळयात 'नामुत्रय' म्हटले असले तरी प्रत्यक्ष लीळेत दोनच नावे आहेत.] 'जगळ-दरणेयाची सेवा स्वीकारु'मध्ये (२६२) 'बदरीखा' असा एक शब्द आला आहे ''प्रतदीनीचा प्रसादु जगळदरनेयासि जाए : जेधवां प्रसादु जाय तेधवां जेवी : प्रसादेवीन तयासि जेवण नाहीं : ऐसा बदरीखा लाविला होता :'' यावरून क्रम, रीत, नियम असा या शब्दाचा अर्थ दिसतो. अरबी 'दर्क्' (= विचार, पद्धत) शब्दाला 'ब' हे पूर्वगामी शब्दयोगी अव्यय जोडून झालेल्या शब्दापासून 'बदरीखा' शब्द आलेला दिसतो. हे यावनी शब्द थोडेच असले तरी या ग्रंथाचे लेखन ज्ञानेश्वरपूर्व कालात झालेले नाही हे सिद्ध करण्यास पुरेसे आहेत.

'दासि पडदासि पाठु' (३१७) या लीळेतील 'म्हणौनि जें जेयाचें म्हणिंये तें तेणेंचि करावें : जें जेयाचे उलींग ते तेणेंचि करावे : या आंतु गोसांवीं आचारस्थळ सांघीतलें ॥ ' या निवेदनात 'आचारस्थळ' हा शब्द चिंत्य आहे. महानुभावीय ग्रंथनामात 'स्थळ' शब्द उत्तरपदी येतो (उदा. स्मृतिस्थळ, अन्वयस्थळ, हेतुस्थळ, वस्तुचंद्रिकास्थळ इ.) तसा तो येथे आलेला असावा. 'आचारस्थळ' नावाचा ग्रंथ





गुर्जर शिवव्यास व सिद्धांते हरिव्यास यानी शके १३२५ च्या सुमारास रचिला अशी माहिती महाराष्ट्र सारस्वताच्या (आ. चवथी) पुरवणीत (पा. ८६८) डॉ. शं. गो. तुळपुळे देतात. तेव्हा 'आचारस्थळ' हा ग्रंथनामावरून सुचलेला शब्द प्रस्तुत लीळेत आला असेल तर साहजिकच या चरित्राची निर्मिती शके १३२५ नंतर झाली असावी असे म्हणावे लागेल. हा 'आचारस्थळ' शब्द ग्रंथनाम याअर्थी स्मृतिस्थळ ७६ मध्येही आला आहे.

सोळाव्या शतकातील कृष्णमुनीने 'रुद्धिपूरमाहात्म्य' नावाचा ग्रंथ लिहिला. 'हा मराठी ग्रंथ ज्या ग्रंथाच्या आधारे लिहिला तो संस्कृत ग्रंथही मला पहावयास मिळाला' (गो. प्र. च. द्वितीय आ., प्रस्ता., पृ. ५६) असे डॉ. कोलते सांगतात. पण त्या पोथीचे आद्यंत नसल्यामुळे लेखक व काल यासंबंधी काही माहिती ते देऊ शकलेले नाहीत. ''सारंगपंडिताने गोविंदप्रभूला सादर केलेला '' हृदय भज परेशं स्वामिनं गुंडमाख्यं ' हा श्लोकही (प्रस्तुत संस्कृत ग्रंथात) आहे '' (प्रस्ता., पा. ५७) असे ते लिहितात. मग या श्लोकाचा कर्ता सारंगपंडित की या संस्कृत पोथीचा लेखक ? सारंगपंडिताच्या नावावर काही ग्रंथरचना दिसत नाही. साहजिकच असे वाटते की या संस्कृत ऋद्धिपूरमाहात्म्यानंतर गोविंदप्रभुचरित्राची रचना झाली असावी. 'द्राविडां भेटि' (२८१) या लीळेत 'मग गोसांवीं श्लोकु म्हणीतला : '' नाहं मनुष्यो न च देवयक्षौ न ब्राह्मणक्षत्रियवैश्यशूद्राः। न ब्रह्मचारी न गृही वनस्थो भिक्षुर्न चाहं निजबोधरूपः '' ' असा जो श्लोक आला आहे तो शंकराचार्यांच्या 'हस्तामलकातील' (दुसरा श्लोक) आहे. तो गोविंदप्रभूंच्या [आणि चक्रधरांच्या– गो. प्र. च., स्पष्टीकरणात्मक टीपा, पृ. १४७] तोंडी यावा याचे आश्चर्य वाटते. पण येथे एवढेच सांगायचे आहे की 'नाहं मनुष्यो' हा श्लोक जसा गोविंदप्रभूंचा नव्हे तसाच 'हृदय भज परेसं' (२७५ लीळा) हा श्लोक सारंगपंडिताचा नसावा.

द्वितीयावृत्तीच्या प्रस्तावनेत (पा. ६६ वर) एका पोथीतील वृद्धाचारात आढळलेला पुढील उल्लेख डॉ. कोलत्यांनी नमूद केला आहे तो असा– '' म्हाइंभटीं भटा विद्यमान श्रीप्रभुचा सन्निधानीं आर्तियाचा दशक केला : तेथ काही सिद्धें पदें योजली : काही आपण गुंफिली : कोथोळोबासाचे नाव घातलें : तो गुरुकूल घोकिला : तो कवीश्वरबासी टाचिला : तया उपरि श्रीप्रभुगोसावियाचां वियोगीं म्हाइंभटीं आपुली सामग्री इश्वरीं अर्पिली : भणौनि ते काइही बंध न करितीचि. '' पुढे 'यावरून श्रीप्रभूच्या वियोगानंतर स्वतंत्र पद्यरचना म्हाइंभटांनी केली नसावी असे दिसते' असे डॉ. कोलते म्हणतात. पण 'बंध' म्हणजे 'स्वतंत्र पद्यरचना' कशी ? 'बंध' म्हणजे 'रचना' एवढाच अर्थ घेतला तर गोविंदप्रभूंच्या निधनानंतर म्हाइंभटाने ग्रंथरचनेचा कसलाच प्रयत्न केला नाही असे म्हणता येईल. गोविंदप्रभूचरित्राचे कर्तृत्व म्हाइंभटाकडे जाऊ शकत नाही हे विधान अंतर्बाह्य प्रमाणांनी सिद्ध करण्याचा प्रयत्न मी वर केला आहेच. त्याला वृद्धाचारातील ही नोंद उपोद्बलक ठरते.

'आचार्यभाषित इतिहास– कथना'त दिल्लीच्या सुलतानाच्या हल्ल्यात ग्रंथांची वाताहत झाल्याचे वृत्त आहे. डॉ. कोलते म्हणतात ती 'खालसेयाची धाडी' (इ. स. १३०८) हीच असावी. [पहा– 'उद्धवगीता' – प्रस्तावना, पृ. ३१–] हा वृत्तांत प्रस्तुत इतिहास–कथनात असा आहे– '' पंडितीं देहांतीं लीळांची पोथी कवीश्वरांचां हातीं दिन्हली : मग गुरुकुळ कवीश्वरांसी लीळा पुसपुसों घोकी : ऐसे असतां ढीलीचेनि सुलतानें चाली केली : तेणें राजिकुसंबंधे कवीश्वर कोकणासि गेले. . . . कवीश्वरांसीं कोकणा जातां मार्गीं चोर उठिले : तेव्हां कोक णचां घाटु उतरतां समस्त गुरुकुळ नागविलें : पोथीयांचा जूडा परशुराम व्यासापासी होता : तेआंतुनि परशुरामव्यासीं १ पुस्तक काढिले : ते भोइवरी तनकटांतू गाळिलें : येरें गाळावी तंवं एके ओरपेकारें परशुरामव्यासाचा हातिचें जूडे आसडुन नेलें : तेआंतु आदि सहितु पाच रूपें चरित्रें. प्रकरणांची पोथी : स्थानपोथी इतुकें गेलें : ... '' यानंतर वाचलेल्या पुस्तकांची यादी असून तीत ऋद्धिपुरचरित्र नाही. वरील अवतरणातील 'तेआंतु आदि सहितु पाच रूपे चरित्रें' यात ऋद्धिपुरचरित्राचा समावेश आहे असे म्हणणे बरोबर वाटत नाही. कारण पुढे 'मग कवीश्वरव्यासीं सप्तरूपा सर्वज्ञाचिया लीळेचा बंध टाचला' असे लीळाचरित्राच्या संबंधात म्हटले आहे. 'पाच रूपे चरित्रें' किंवा 'सप्तरूपा सर्वज्ञाचिया





लीळेचा बंधन' याचे स्पष्टीकरण 'त्रयोदशपाठाचा विवर्ण गूढा' या 'इतिहास–प्रकर्णा'च्या शेवटच्या भागात आढळते ते असे– 'सर्वज्ञाचिआं लीळा द्विधा : एकी विहाररूपा : एकी निरूपणरूपाः **विहाररूपे लीळेसि पांच भेद** : एकी सहेतुका : एकी अवलोकनरूप : एकी तत्कालिक : एकी नियक : एकी अश्चर्यरूपः ॥

सहेतुक तें उद्धर्णरूप : अवलोकनरूप तें अवतारग्रहणी : तत्कालीक तें कार्यावाचक : नियंत तें लक्षणावाचकु : आश्चर्यरूप ते विज्ञाना वाचक : एसें लीळेंसि प्रथक सा अंगें : स्थान : काळः श्रृंगारः वस्त्रें : क्रियाः परिवारः **निरूपणरूप तें द्विद्ध** : एकी इतिहासरूप : एकी ज्ञानशास्त्ररूप : विहाररूपातें लीळा सर्वज्ञ श्रीमुखे निरूपिलीआ : श्रीआचार्यांनी बोलील्या निरूपणरूपा तिआ सर्वज्ञाचिआं श्रीमुखीं बोलील्या : ।' (मराठी संशोधनपत्रिका, ऑक्टोबर १९६३). यावरून चक्रधरांच्या लीळाचरित्रांचे दोन मुख्य भाग एक विहाररूप आणि दुसरा निरूपणरूप. विहाररूपाचे पाच उपविभाग हीच 'पाचरूपे चरित्रें' होत आणि विहाररूपाचे पाच आणि निरूपणरूपाचे दोन उपविभाग मिळून 'सप्तरूपा सर्वज्ञाचिया लीळेचा बंध' होय.[१] यावरून यावेळी ऋद्धिपुरचरित्राचे (म्हणजे गो. प्र. च.) लेखन झाले नव्हते असे दिसून येईल.

गोविंदप्रभुचरित्राची बारकाईने पाहणी करताना आलेल्या शंका येथे नोंदल्या आहेत. या सर्व विवेचनाचा मथितार्थ असा की गो. प्र. चरित्राचे कर्तृत्व म्हाइंभटाकडे जात नाही. हा ग्रंथ बराच उत्तरकालीन असावा.

---

१. सोंगोबासाच्या अन्वयस्थळातील "आन तिन्ही रुपेंचरीचे म्हाइंभटी केली" या वाक्याच्या आधारे लीळाचरित्र पूर्वार्ध, उत्तरार्ध व ऋद्धिपूरचरित्र या तिहींचा 'तिन्ही रुपें चरीत्रे' यात समावेश होतो असे डॉ. कोलत्यांना वाटते. पण वृद्धाचार अन्वयात "म्हाइंभटी भटा विद्यमान श्रीप्रभु गोसावियाच्या सान्निधानी इतिहासरूप आन निरुक्तरूप पूर्वार्धरूप ए तीनिरूपे अन्वयी लाविली" असे म्हटले आहे. म्हणजे वृद्धाचार अन्वयकर्त्याच्या मताने या तीन रूपांत इतिहासरूप, निरुक्तरूप आणि पूर्वार्धरूप या तिहींचा अंतर्भाव होतो, ऋद्धिपूरचरित्राचा नाही.





सार-संकलन

चीनचा परदेशी व्यापार

कम्युनिस्ट चीनच्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणे, राजकारण व अर्थकारण यांची कधीच फारकत करता येत नाही. परंतु प्रत्यक्षात मात्र चीनमध्ये वेगळेच काही होत आहे असे दिसून येते. साम्राज्यवाद्यांचा लाळघोटचा म्हणून शिव्या खाणारा जपान, व्यापाराचे बाबतीत सोव्हिएट रशियाशी बरोबरी करीत आहे, तर चीनला लागणारे परकीय चलन ब्रिटिश हाँगकाँगच्या बाजारपेठेत माल विकून चीनला मिळवावे लागत आहे. १९६५ सालच्या व्यापारात मुख्यत्वेकरून उद्योगधंद्यांना लागणाऱ्या साधनसामुग्रीचा भरणा असून ती जपान व पाश्चात्य राष्ट्रे यांचे कडूनच खरेदी केली गेली.

चीनचे राष्ट्रीय उत्पन्न आठ ते दहा हजार कोट अमेरिकन डॉलर्सच्या घरात असावे असा तर्क आहे. १९६५ साली चीनचा परदेशांशी झालेला व्यापार ३८५५० लक्ष डॉलर्सचा होता असे वाटते. एकंदरीत आर्थिक घडामोडींच्या मानाने तो कमी असला तरी १९६४ सालच्या व्यापारापेक्षा तो १८ टक्क्यांनी जास्त होता तर १९६३ पेक्षा तर तो ४० टक्क्यांनी वाढला होता. यातील अर्ध्याहून अधिक वाढ आयातीत असून बाकीचा भाग परकीय चलन मिळविण्याच्या खटपटीकरता होता असे म्हणावे लागते.

परंतु व्यापार व राजकारण यांची फारकत कधीही होणार नाही असे मात्र चीनी अधिकारी वारंवार सांगत असतात. चांगले व्यापारी संबंध प्रस्थापित होण्यास राजकीय क्षेत्रात मित्रत्वाचे, सरळ, अधिकृत व राजनैतिक संबंध असणे अत्यंत आवश्यक आहे असे त्यांचे म्हणणे आहे. तसे असल्याखेरीज एकमेकाला फायदेशीर, परस्परांबद्दल आदरभाव बाळगून व एकमेकांचे सार्वभौमत्व लक्षात घेऊन व्यापार करणे अशक्य आहे. परंतु व्यापाराचे बाबतीत चीनशी निगडित असलेल्या पहिल्या १३ राष्ट्रांपैकी १० राष्ट्रे चीनच्या आद्य शत्रूची–अमेरिकेची–मित्रराष्ट्रे आहेत. त्यापैकी जपान, आस्ट्रेलिया, कॅनडा, मलाया-सिंगापूर, इटली व पश्चिम जर्मनी या सहा राष्ट्रांचे चीनशी राजनैतिक संबंधही नाहीत. मलाया–सिंगापूर हे चीनचे नंबर पाचचे मोठे गिऱ्हाईक ! पण त्याचा निःपात करण्याकरता इंडोनेशियाला सर्व मदत देण्याचे चीनने कबूल केले होते, हेही लक्षात ठेवले पाहिजे.

दहा वर्षांपूर्वी चीनचा ७० ते ८० टक्के व्यापार साम्यवादी भ्रातृराष्ट्रांबरोबर होता. परंतु १९६४ साली मात्र ६५ टक्के व्यापार कम्युनिस्टेतर राष्ट्रांबरोबर केला गेला. गेल्या वर्षी तो जवळजवळ ७० टक्के झाला. याचे एक कारण रशिया-चीन भांडण होय. तर दुसरे कारण म्हणजे पेकिंगला पाश्चिमात्य राष्ट्रांकडून करावी लागलेली अमाप धान्यखरेदी होय. वाढत्या लोकसंख्येला भांडवलशाही धान्य चारावे लागते. परंतु तिसरे व सर्वात महत्त्वाचे कारण म्हणजे देशाच्या विकासासाठी लागणारे भांडवल कम्युनिस्टेतर राष्ट्रांना माल विकूनच मिळू शकले हे होय. तिसरी पंचवार्षिक योजना सिद्धीस नेण्याकरता या भांडवलाची अत्यंत निकड होती.

'प्रचंड झेपी' च्या काळानंतर १९६३ सालापासून चीनचा परदेशी व्यापार सुधारला. निर्यातीत झालेली वाढ शेतीतील सुधारणा व स्थैर्य दर्शविते. बाह्य जगाचे लक्ष चीनच्या व्यापाराकडे वेधण्याचे पण उपाय योजिले जात आहेत. व्यापारी शिष्टमंडळे व प्रदर्शने यांचे प्रमाण बरेच वाढले आहे.

मुख्यत्त्वेकरून पोर्क, केस, पिसे, डुकराची कातडी यासारखा शतमाल मोठ्या प्रमाणात निर्यात केला जातो. परंतु चीनमधील ८० टक्के डुकरे व ९५ टक्के कोंबड्या खाजगी मालकीच्या असून 'प्रचंड झेपी' च्या पराजयानंतर खाजगी प्रयत्नांना मिळालेल्या प्रोत्साहनाचे ते फळ आहे. चीनची आर्थिक परिस्थिती त्यामुळे निवळली परंतु कम्युनिस्ट तत्त्वप्रणालीला तडा गेला हा दैवदुर्विलासच नव्हे काय ?

१९६५ साली चीनला ६० लक्ष टन गहू परदेशी बाजारात घ्यावा लागला. अर्जेन्टाइना, आस्ट्रेलिया,





व कॅनडा यांचेवर चीनी जनतेला अवलंबून रहावे लागले तर हाँगकाँग व मलाया-सिंगापूरने चीनला परकीय चलन पुरवले, व जपान व पश्चिम युरोपने उद्योगधंद्यांना माल पुरवला. ही परिस्थिती पेकिंगच्या दृष्टीने असह्य खरीच ! यात क्रांती घडवून आणण्याची पेकिंगची साहजिकच इच्छा असणार !

चीनी व्यापाराचे अधिकृत आकडे १९५८ साली प्रसिद्ध झाले होते. त्यानंतर चीनने या बाबतीत मौनच स्वीकारले आहे. परंतु चीनचा कम्युनिस्टेतर राष्ट्रांशी जो व्यापार आहे त्याचे आकडे सहज मिळू शकतात. हा व्यापार दरवर्षी वाढतच जाईल अशी चिन्हे स्पष्ट दिसत आहेत. हाँगकाँगशी होणारा व्यापार ३५३.४ मिलियन डॉलर्सवरून ४१९.५ मिलियन वर गेला असून जपानशी होणारा व्यापार ५७ टक्क्यांनी वाढला आहे. चीन-ब्रिटनचा व्यापार ३० टक्क्यांनी वाढला तर पश्चिम युरोपचा व्यापार ५१ टक्क्यांनी वर गेला. सर्व परराष्ट्रीय व्यापारात सोव्हिएट रशिया व जपान यांचा पहिला व दुसरा नंबर आहे.

चीन व रशिया

अनेक वर्षांच्या युद्धामुळे घायाळ झालेल्या चीनला सुरवातीलाच रशियाने मदतीचा हात दिला. चीनच्या पहिल्या पंचवार्षिक योजनेच्या यशाचे श्रेय रशियन मदतीला व तंत्रविशारदांना आहे. १९५० ते ५६ च्या काळात दोन्ही देशातील व्यापार सारखा वाढत गेला. १९५७ साली तो थोडा कमी झाला परंतु पुढील दोन वर्षात पुन्हा स्थिरावला. १९६० साली चीन रशियावाद सुरू झाला आणि व्यापारपण मंदावत चालला. चीनने १९६५ च्या सुरवातीस रशियाचे १४०० मिलियन रुबल्सचे कर्ज परत केले आणि त्या दोघांच्या आर्थिक संबंधात बदल घडून आला. चीनला पाहिजे असलेली यंत्रसामुग्री रशियाकडून व त्यांचे दोस्तांकडून घेण्यास चीन मुक्त झाला. हे कर्ज फेडण्याकरिता चीनने पोर्क व फळभाज्या रशियाला विकल्या.

रशियाशी होणाऱ्या निर्यात व्यापारावर सुद्धा पुष्कळ परिणाम झाला. कापड, कपडे, खनिज कच्चा माल, धातु, सिमेंट वगैरे सारख्या मालाला चीन दुसऱ्या बाजारपेठा दाखवू लागला. याच काळात चीनने रशियाकडून विमाने, हेलिकॉप्टर्स, विमान-दलास लागणारे सामान, मोटारी, शास्त्रीय उपकरणे वगैरे माल विकत घेतला. पेट्रोलची आयात एकदम फारच घटली. याचे कारण चीनी तेलखाणीतून जास्त उत्पादन होऊ लागले व खाजगी वापरावर निर्बंध घालण्यात आले हे होय.

कर्जमुक्त झाल्यामुळे चीनला रशियाकडून महत्त्वाचा माल खरेदी करणे शक्य झाले आहे. परंतु हा माल खरेदी करीत असतानाच अमेरिकेशी हातमिळवणी केल्याचा आरोप रशियावर करण्यास चीन कचरत नाही. चीनचे स्वावलंबनाचे धोरण जास्तीत जास्त यशस्वी झाल्यानंतर मात्र जागतिक बाजारपेठेत चीनची वागणूक काय राहील याचा अंदाज येणे अजूनही कठीण आहे.

चीन व जपान

चीन -जपान व्यापारी संबंधात चीनची परस्पर-विरोधी भूमिका स्पष्ट होते. राजकीय क्षेत्रात या दोन शेजाऱ्यांचे पटले नसले तरी आर्थिक क्षेत्रात मात्र चीनला जपानची अत्यंत जरूरी आहे हे चीनी नेत्यांना समजले आहे. जपानी सरकारने आपले राजकीय धोरण व व्यापारी धोरण ही पहिल्यापासूनच भिन्न ठेवली आहेत. त्यामुळे १९६२ च्या नंतरच्या काळात चीनी जपानी व्यापार ५०० पटीने वाढला असे दिसून आले आहे. मागासलेला चीन व औद्योगिकदृष्ट्या पुढारलेला जपान एकमेकांना पूरक आहेत. चीनच्या कच्च्या मालाला जपानमध्ये उत्कृष्ट बाजारपेठ असून त्याबद्दल, यंत्रसामुग्री, रासायने, खते, मोटारी वगैरे तयार माल जपान चीनला भरपूर प्रमाणात विकीत आहे.

आशियातील सर्वात सुधारलेले राष्ट्र म्हणून चीनला जपानचे आकर्षण नेहमीच होते. दोन्ही देशातील अंतर थोडे असल्यामुळे वाहतुकीचा खर्चही पुष्कळ कमी पडतो. परंतु खाजगी मालकीच्या तत्त्वावर आधारलेली जपानी अर्थव्यवस्था राजकीयदृष्ट्या चीनला शह आहे असे चीनी पुढाऱ्यांना वाटते. अमर्याद असलेल्या चीनी बाजारपेठेचे अमिष दाखवून जपानने अमेरिकेशी असलेला लष्करी संबंध तोडून टाकावा असा प्रयत्न चीनने केला. त्याचप्रमाणे जपानने





तायवानशी असलेला संबंधपण तोडावा असाही प्रयत्न झाला. १९५८ ते ६० पर्यंत चीनी जपानी व्यापार जवळ जवळ थांबवण्यात आला होता व जपानी पंतप्रधानावर अनेक हल्लेपण चढविण्यात आले.

परंतु १९६० साली रशियाची मदत तुटल्यामुळे हे धोरण चीनला महाग पडू लागले. त्यातून पळवाट काढण्यासाठी जपानमधील ५० कंपन्यांना 'मित्र' म्हणून ओळखण्यात येऊन त्यांचेकरवी व्यापार सुरू करण्यात आला. या कंपन्या चीनला राजनैतिक मान्यता द्यावी अशा मताच्या होत्या असे सांगण्यात आले. प्रत्यक्षात जपानमधील मोठमोठ्या आयात-निर्यात कंपन्यांच्याच त्या शाखा होत्या. १९६२ पर्यंत जपानशी होणारा व्यापार वाढू लागला. परंतु त्या नंतर पुन्हा एकदा चीनने राजकीय डावपेच खेळण्यास सुरुवात केली.

कॅन्टनमध्ये भरलेल्या व्यापारी प्रदर्शनाचे वेळी जपानी व्यापाऱ्यांचे स्वागत करुन राजकीय प्रश्न न सोडवता सुद्धा व्यापारी तह करण्याची तयारी चीनने दर्शविली. पण थोडयाच दिवसात पुन्हा राजकीय प्रश्न उपस्थित करण्यात आले. अनेक मोठमोठी कंत्राटे मोडण्यात आली. परंतु गेल्या वर्षात चीन-जपानी व्यापार पुन्हा वाढू लागला. चीनच्या सबंध व्यापाराचा १६ टक्के व्यापार जपानशी आहे तर चीनशी होणारा व्यापार जपानी व्यापाराचा ३ रा टक्काच आहे. चीनी जपानी व्यापार शेवटी आर्थिक व्यवहारावर अटकेल असे वाटते कारण चीनच्या कच्च्या मालाला जपानी बाजारपेठ अपुरी आहे. तर त्या उलट जपान चीनला पाहिजे असलेली यंत्रसामुग्री, रसायने वगैरे माल पाहिजे तेवढा पुरवू शकतो. पण प्रश्न येईल चीन या सर्वांची किंमत कशात देणार? पुन्हा जर चीनमध्ये दुष्काळ पडला तर हा प्रश्न जास्तच बिकट होईल.

ब्रिटन

चीनला कोठचा माल पाहिजे आहे याचा तपास लावणाऱ्या राष्ट्रांत ब्रिटनचा नंबर पहिला लागेल. चीनमध्ये आपल्या मालाची प्रदर्शने भरवण्यात ब्रिटनने बराच पैसा व शक्ती खर्च केली आहे. यंत्रसामुग्री व धातूंचे पदार्थ चीनने ब्रिटनपासून खूप मोठ्या प्रमाणात विकत घेतले आहेत. त्याचप्रमाणे तांत्रिक शिक्षण किंवा क्वचितप्रसंगी सबंधच्या सबंध कारखानेपण ब्रिटनने चीनला विकलेले दिसून येतात.

फ्रान्स

१९६४ च्या जानेवारीपासून फ्रान्सने चीनला राजनैतिक मान्यता दिली असून पेकिंगमध्ये आपली वकिलात पण उघडली आहे. पहिल्या वर्षी या दोन्ही राष्ट्रातील व्यापार बराच वाढला. पण नंतर तो पुन्हा कमी झाला. १९६५ ते ६६ साली मात्र हा व्यापार बराच वाढेल अशी चिन्हे स्पष्ट दिसत आहेत. टिन व कच्चे रेशीम फार मोठ्या प्रमाणात फ्रान्सने विकत घेतले. त्याउलट चीनला गहू व इतर धान्य विकले. फ्रान्सकडन आयात केलेल्या मालात ६३ टक्के अन्नपदार्थ होते.

पश्चिम जर्मनी –

पश्चिम जर्मनीशी १९६३ सालपर्यंत चीनचा व्यापार बेताचाच होता. परंतु १९६४ पासून मात्र त्यात बरीच सुधारणा झाली व फ्रान्सपेक्षाही जास्त व्यापार पश्चिम जर्मनीशी झाला. रासायने, रंग (Dyestuffs) व इतर तयार माल जर्मनीकडून घेऊन त्यांना पिसे वगैरेसारखे पदार्थ विकण्याचा चीनने सपाटा चालविला आहे. अनेक प्रकारचे कारखाने (Complete plants) १९६५ ते ६७ च्या काळात चीन जर्मनीकडून विकत घेणार आहे. तत्त्वज्ञान आणि आचरण यात आणखी फारकत ती काय पाहिजे?

विकास पावणारी राष्ट्रे

आशिया, आफ्रिका व लॅटीन अमेरिका खंडातील अविकसित राष्ट्रात चीनला राजकीय वर्चस्व मिळवावयाचे आहे. परंतु हे सर्वच देश शेतकीप्रधान असल्यामुळे व्यापारी देवाणघेवाणीचा प्रश्न बिकट आहे. या राष्ट्रांना विकासासाठी लागणाऱ्या गोष्टी चीन देऊ शकत नाही, कारण चीनमध्ये त्यांचे उत्पादन होत नाही.

परराष्ट्राशी होणारा व्यापार म्हणजे एकप्रकारचे श्रमविभाजन आहे. पण त्यात एकाजवळ आहे ते दुसऱ्याजवळ नसले पाहिजे. त्यास समानता व एक-

मेकांचा फायदा हे चिनी तत्त्वज्ञान लावणे कठीण आहे. चीन पुष्कळवेळा मागस राष्ट्रांकडून आपल्याला आवश्यक नसलेल्या गोष्टी विकत घेतो. व चीनमध्ये तयार न होणाऱ्या वस्तु कमी किंमतीला सुद्धा विकतो. बर्मा व कंबोडियाकडून तांदूळ घेऊन तो सिलोनला किंवा इंडोनेशियाला विकणे हा यातलाच प्रकार. परंतु त्यात व्यापार नसून राजकारण आहे हे स्पष्टच आहे. या मितीला किफायतशीर नसलेल्या बाजारपेठातूनही आपला पाय रोवण्याची चीनची कोशीस आहे. कारण भविष्यात त्याचा उपयोग करणे शक्य होईल अशी त्यांची खात्री आहे.

हाँगकाँग

चीनी व्यापारात हाँगकाँगला फार महत्त्वाचे स्थान आहे. या लहानशा वसाहतीशी चीनचा फार मोठा व्यापार असून चीनला लागणारे बरेचसे परकीय चलन ही वसाहत मिळवून देते. येथे चीनीमालाला भरपूर मागणी असून चीन मात्र या बाजारपेठेत फारसे काही विकत घेत नाही. त्यामुळे येथे मिळणारे प्रत्येक परकीय नाणे चीनच्या पीपल्स बँकेत दाखल होते. अन्न, माज्या, फळे, जनावरे अशा तऱ्हेचाच माल चीन मुख्यत्वेकरून हाँगकाँगला विकत असतो. या मालातील काही माल हाँगकाँगमधले चीनी लोकच विकत घेतात व चीनमधील आपल्या नातेवाइकांना परत पाठवतात.

इतर आशिआयी राष्ट्रे

मलेशिया व चीन यांच्यात पण बराच व्यापार असून आशियायी राष्ट्रांशी होत असलेल्या चिनी व्यापारात मलेशियाचा वाटा मोठा आहे. राजकारण व व्यापार यांच्या फारकतीचे हे उत्तम उदाहरण आहे. चीनच्या बाहेर असलेल्या चीनी लोकांना चीनी माल पुरविण्यास या व्यापाराचा उपयोग होतो. इतर आशिआयी राष्ट्रांशी व्यापार करताना राजकारण व व्यापार याचा बराच मेळ घालण्याचा चीनने प्रयत्न केला आहे. परंतु एकंदरीत सर्वच बाबतीत चीनचे दुटप्पी वर्तन आहे असे म्हणावे लागते.

चीनी व्यापाराच्या मर्यादा

विकास पावणाऱ्या राष्ट्रांशी होणाऱ्या चीनी व्यापारास अंतर्गत मर्यादा फार आहेत. नव्या राष्ट्रांनी आपले उत्पादन कच्च्या मालापुरतेच मर्यादित ठेवले तर चीन तो माल बऱ्याच प्रमाणात घेऊ शकेल. परंतु फार काळपर्यंत ही परिस्थिती टिकणार नाही.

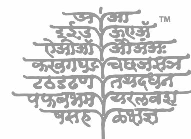
चीनचा परकीय व्यापार किती मोठा आहे हे फक्त पेकिंगच सांगू शकेल. परंतु इतर राष्ट्रांशी तुलना करता तो फारच थोडा आहे असे वाटते. चीनची लोकसंख्या ७३ कोट असली तरी त्यांचा परदेशी व्यापार पश्चिम जर्मनीपेक्षासुद्धा कमी आहे असा अंदाज आहे.

आर्थिक भवितव्य

आता आहे अशीच परिस्थिती कायम राहिली तर या वर्षी चीनचा परराष्ट्रीय व्यापार ४३००० लक्ष डॉलर्सपर्यंत वाढेल. व १९७० सालपर्यंत तो ६०००० लक्ष डॉलर्सच्या घरात जाईल. आतापर्यंत चीनचा व्यापार किफायतशीर होत आहे. परंतु अन्न व कापड यांच्या निर्यातीस मर्यादा आहेत. त्यांच्या बाजारपेठा पण मर्यादित आहेत. तेव्हा चीनला आपली निर्यात कायम ठेवावयाची असेल तर ग्राहक वस्तूंच्या उत्पादनाकडे वळावे लागेल. त्यांचे शेतमालाचे उत्पादन अजूनही पावसापाण्यावर अवलंबून आहे.

चीनचा परराष्ट्रीय व्यापारखात्याचा मंत्री म्हणतो, " प्रत्येक राष्ट्र आपल्या आर्थिक परिस्थिती-नुरूप आपला परराष्ट्रीय व्यापार नियंत्रित करीत असते. त्यामुळे परराष्ट्रीय व्यापारात चढउतार होणे अपरिहार्य आहे. "

आणि अशा चढउतारावरच अर्थकारण व राजकारण यांची सांगड घालण्याचा प्रश्न येतो. जोपर्यंत चीनी नेते अर्थकारणात नेमस्त धोरण स्वीकारून व मानवी प्रयत्नांच्या मर्यादा लक्षात ठेवून, देशाच्या अर्थव्यवस्थेतील खाजगी प्रयत्न शिल्लक ठेवून वागतील व त्यांना नैसर्गिक आपत्तीस तोंड द्यावे लागले नाही तर चीनी शेतीधंदा सुधारेल. चीनचा परराष्ट्रीय व्यापार शेतीवर व त्यातील जोडधंद्यावरच मुख्यत्वेकरून अवलंबून आहे. चीनी नेतृत्वात असा एक गट आहे की जो राजकारणावर, लालपणावर जास्त भर देऊन बाकी सर्व गोष्टी राजकारणासाठी राबवाव्या अशा मताचा आहे. पण या गटाच्या आहारी जाऊन





चीनने पुन्हा शेतीवरील भर सोडून देऊन उद्योग-धंद्यावर जोर केला, किंवा तात्त्विक गोष्टींच्या आहारी जाऊन खाजगी प्रयत्न बंद केले, किंवा पुन्हा एकदा 'प्रचंड झेप' घेण्याचा प्रयत्न केला तर मात्र कठीण प्रसंग येईल. चीनी परराष्ट्रीय व्यापार प्रचंड आंदोलन घेईल. त्यामुळे चीनशी व्यापार करणाऱ्या राष्ट्रांना चीनचे राजकीय जीवनावरच तात्त्विक क्षितिजावर सतत नजर ठेवण्याची जरूर आहे.

—करंट सीन, फेब्रुवारी, १ व १५—१९६६.

पाश्चिमात्यांना मिळालेली संधी

आशिआयी व आफ्रिकी राष्ट्रांचे डोळे पुन्हा पश्चिमेकडे वळू लागले आहेत. इंडोनेशियाच्या लष्करी अधिकाऱ्यांनी अध्यक्ष सुकार्नो यांचा जर पुरा बंदोबस्त केला तर तिसऱ्या जगातील पाश्चिमात्यांचा सगळ्यात मोठा शत्रू नाहीसा होईल. नऊ महिन्याच्या अल्पकाळात पाश्चिमात्यांचे कट्टर शत्रू व कम्युनिस्टांच्या प्रभावाखाली असलेले बेनबेला, अंक्रुमा व सुकार्नो या तिन्ही अध्यक्षांना त्यांच्या लष्कराने दिवाळखोर म्हणून निकालात काढले. गिनीचा अध्यक्ष तोरे किंवा कंबोडियाचा सिहानुक सोडले तर आशियाचे व आफ्रिकेचे वातावरण पाश्चिमात्यांचे दृष्टीने स्वच्छ झाले आहे. अध्यक्ष नासर या तिघांच्या मानाने तटस्थतेचा पुतळा आहे. १९६४ सालपर्यंत त्याने आपल्या देशातील कम्युनिस्टांना कुलुपातच ठेवले होते. पाश्चिमात्यांच्या दृष्टीने वसाहती स्वतंत्र झाल्यानंतरच्या काळातील एक खडतर पर्व संपले असे म्हटले असता वावगे होणार नाही. आफ्रिकी व आशिआयी राष्ट्रे १९४५ नंतर पाश्चिमात्यांचे म्हणणे ऐकून घेण्यास आताइतकी केव्हाच उत्सुक नव्हती. ही संधी जर त्यांनी घालवली तर ती पुन्हा लवकर येईल याची मात्र खात्री नाही.

आशिआयी व आफ्रिकी राष्ट्रांचे पहिले स्वतंत्र पुढारी पाश्चात्यांचे विरुद्ध असणे स्वाभाविक होते. त्यांनी पाश्चिमात्य राष्ट्रांशी झगडून स्वातंत्र्य मिळवले होते. व त्याच वेळी आर्थिक विकासाचा जवळचा मार्ग म्हणजे मार्क्सवाद होय असाही त्यांचा समज होता. निरनिराळ्या जातीय टोळ्यांचे (घाना) किंवा बेटांच्या समूहांचे (इंडोनेशिया) किंवा प्रांतांचे (अल्जेरिया) राष्ट्र बनवणे आर्थिक समृद्धीच्या काळात पण सोपे नसते. केन्द्र सरकारची सत्ता प्रस्थापित करण्याकरता लष्कराची गरज असते तर लोकांचे लक्ष वेधण्याकरता लोककल्याणाची दिखावू कामगिरी किंवा प्रभाव पाडणारी परराष्ट्रनीती यांचा अवलंब करावा लागतो. त्यातच अर्ध्या कच्च्या मार्क्सवादी नियोजनाच्या पाठी लागून जर केन्द्र नियंत्रित उद्योगधंद्यांवर पैसे खर्च करू लागले व भोंगळ नियोजनामुळे किंवा अकार्यक्षम अधिकाऱ्यांच्या चुकांमुळे वाटेल तसा पैसा फुकट जाऊ लागला तर कठीण प्रसंग उद्भवतो. स्वतंत्र झाल्याबरोबर रहाणीचे मान वाढवावे अशी या राष्ट्रांची इच्छा असते. ही आकांक्षा जर नेत्यांनी पुरी केली नाही तर ते गोत्यात येतात. बेनबेला व अंक्रुमा यांच्यावर हीच आपत्ती ओढवली.

या देशात झालेल्या लष्करी क्रांत्या पाश्चिमात्यांच्या किंवा त्यांच्या अर्थव्यवस्थेच्या प्रेमामुळे झालेल्या नाहीत. हे नवे नेते आपल्याला डाव्या गटाचे किंवा समाजवादीच समजतात. परंतु ते त्या त्या राष्ट्राशी संवादी अशी मुस्लीम किंवा आफ्रिकन समाजरचना निर्माण करण्याचा प्रयत्न करतील. मार्क्सवादाच्या धुंदीत मागच्या नेत्यांनी केलेल्या चुका टाळून आपल्या संस्कृतीची पार्श्वभूमी लक्षात घेऊनच त्यांना पुढे जावे लागेल. १९९० सालचा आशिया किंवा आफ्रिका वॉशिंग्टन, मॉस्को किंवा पेकिंग या तिन्हींपेक्षा वेगळाच असेल. नवे नेते आपल्या देशांचे दरवाजे पाश्चिमात्य भांडवलाला व विचारसरणीला उघडे ठेवतील. आक्रातून घालवून दिलेले रशियन किंवा चीनी तंत्रज्ञ, अल्जेरियाने स्थानभ्रष्ट केलेले कम्युनिस्ट मंत्री किंवा इंडोनेशियात कत्तल झालेले कम्युनिस्ट ही आफ्रो-आशियात वहाणाऱ्या नव्या वाऱ्यांची प्रतीके आहेत.

आफ्रो-आशिआयी राष्ट्रे पाश्चिमात्य राष्ट्रांकडे वळत आहेत; कारण पाश्चिमात्य अर्थव्यवस्थेकडे ती आकर्षिली जात आहेत. पाश्चिमात्य राष्ट्रांकडे मदत देण्यास लागणारा पैसा आहे. व गेल्या वीस वर्षात कीन्सने सुधारलेल्या भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेने लोकांना पाहिजे असलेल्या वस्तूंचे उत्पादन करण्यात केन्द्रनियंत्रित कम्युनिस्ट अर्थव्यवस्थेपेक्षा जास्त यश

अनुक्रमणिका





मिळवले आहे. रशिया व पूर्व युरोपातील कम्युनिस्ट राष्ट्रांना १९६० साली आर्थिक आणीबाणीला तोंड द्यावे लागले. ही आणीबाणी भांडवलशाही जगाने १९३० साली अनुभवली होती. केन्द्रनियंत्रित नियोजनातून लोखंड, पोलाद, सिमेंट किंवा विद्युत्शक्ती यांचे फार मोठ्या प्रमाणात उत्पादन होऊ शकते. परंतु जनतेच्या दैनंदिन गरजा भागवणाऱ्या वस्तु ती अर्थव्यवस्था उत्पादन करू शकत नाही. हेही सिद्ध झालेले आहे.

यातूनच पूर्व युरोपात काळा बाजार निर्माण झाला व गरजेच्या वस्तू घेण्याकरता दुकानासमोर मोठमोठे 'क्यु' निर्माण झाले, तर राष्ट्राच्या मालकीच्या गुदामातून तयार माल धूळ खात पडून राहिला. मागस राष्ट्रातील डोळस लोकांच्या नजरेतून या गोष्टी सुटत नाहीत. कम्युनिस्ट राष्ट्रांच्या नेतृत्वाखाली औद्योगीकरण करण्याची त्यांना भीती वाटते. कारण डोईजड अशी केन्द्रनियंत्रित अर्थव्यवस्था निर्माण करण्याची त्यांना भीती वाटू लागली आहे. त्यातच जपानचे उदाहरण डोळ्यासमोर असल्याने कम्युनिस्ट अर्थव्यवस्थेबद्दलची साशंकता जास्तच बळावत आहे.

प्रो. लिबरमन हा कम्युनिस्टांचा कीन्स ठरण्याची शक्यता आहे. जनतेच्या गरजा भागवण्याकरता घाऊक प्रमाणात दैनंदिन लागणाऱ्या गोष्टींचे उत्पन्न कसे करावे याबद्दलही त्यांना धडे मिळतील. पण तसे करताना त्यांना श्रममूल्य-सिद्धांताचा (Labour Theory of Value), त्याग करावा लागेल. पण अजून काही वर्षे तरी पाश्चिमात्य अर्थव्यवस्था जास्त प्रभावी व कार्यक्षम आहे असे त्यांना कबूल करावे लागेल. व त्यामुळेच आताच्या पिढीचे आफ्रो-आशिआयी नेतृत्त्व पुन्हा पाश्चिमात्यांकडे वळेल अशी चिन्हे दिसत आहेत. त्याचा परिणाम या राष्ट्रांच्या आर्थिक परिस्थितीवर झाल्याखेरीज रहाणार नाही. त्यातील काही राष्ट्रे तर १९८० पर्यंत आर्थिक विकासात बरीच आघाडी मारतील असे वाटते.

परंतु पाश्चिमात्य राष्ट्रे ही मिळालेली संधी वाया जाऊ देणार नाहीत याला काही पुरावा आहे का? वंशभेदाने पछाडलेली अनेक माणसे पश्चिमेत आहेत. त्यांचे बाजूला काही हुकूमशहा पण आहेत. पण मुख्य म्हणजे १९६१ पेक्षा १९६६ साली दरिद्री राष्ट्रांना मिळणारी मदत घटलेली आहे. आंतरराष्ट्रीय चलनपद्धतीत (Monetary System) अजून काहीही बदल केला गेला नाही. त्यामुळे गरीब राष्ट्रांची क्रयशक्ती सुधारण्याची शक्यता कमी आहे. त्याचप्रमाणे या राष्ट्रात तयार होणारा माल योग्य प्रकारे निर्यात होण्यासाठी प्रयत्न करण्याचे दोन वर्षापूर्वी जिनिव्हा परिषदेत ठरवूनसुद्धा त्यासाटी काहीही केले गेले नाही. सधन राष्ट्रे जास्त श्रीमंत होत आहेत तर दारिद्र्याच्या खाईत रुतलेली राष्ट्रे तशीच खितपत पडली आहेत ही परिस्थिती नैतिकदृष्ट्या असह्य आहे, तर राजकीय दृष्टया तो शुद्ध वेडेपणा आहे. कारण आफ्रो-आशिआयी राष्ट्रातील पाश्चिमात्य राष्ट्रांना होणारा विरोध मावळत आहे. या राष्ट्रांनी पश्चिमेला दिलेली ही संधी आपण दवडणार काय?

—दि इकॉनॉमिस्ट-लंडन, १९ मार्च १९६६

अनुक्रमणिका





अनुक्रमणिका